КРИТИКА ИУДЕЙСКОЙ РЕЛИГИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

КРИТИКА ИУДЕЙСКОЙ РЕЛИГИИ

Второе, дополненное издание



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА · 1964

Составление, редакция, вступительная статья
М. С. БЕЛЕНЬКОГО

Ответственный редактор
М. М. ПЕРСИЦ

ОБ ИУДАИЗМЕ

ОСНОВНЫЕ МОМЕНТЫ ИСТОРИИ ИУДАИЗМА

Иудаизм — религия, распространенная главным образом среди евреев. Признание единого бога Ягве (Иегова или Адонай) и «избранности» еврейского народа, вера в небесного избавителя (мессию), долженствующего судить всех живых и мертвых, а поклонников Ягве привести в «землю обетованную»; святость Ветхого завета, исполнение предписаний которого «обеспечивает» вечное блаженство в загробной жизни,— таковы, по учению раввинов, основные догматы иудаизма.

Чтобы понять характер и социальную природу иудаизма, необходимо решительно отбросить богословский и буржуазно-националистический взгляд, рассматривающий религию Ягве как особую, «богом данную», «откровенную» религию, якобы изначально монотеистическую. К изучению иудаизма следует подходить точно так же, как к исследованию любой другой религии.

Всякая религия есть превратное отражение в умах людей тех внешних сил, которые властвуют над ними в их повседневной жизни. Происхождение, историю и классовую роль иудейской религии можно понять и объяснить только в свете реальной истории евреев.

Первые сведения о религии древних евреев восходят к XV в. до н. э., к тому времени, когда кочевые их племена появились в Аравийской пустыне.

В XIII в. до н. э. древнееврейские номады завоевали Ханаан (Палестину) и стали заниматься земледелием. «Мы не знаем,— пишет Скворцов-Степанов,— каков был строй родовых групп (миспах) во время жизни в пустыне. Но еще в первые столетия по занятии Ханаана

у каждой миспахи была своя особая область, во главе которой был свой особый родовой или местный бог»[1].

Среди многих местных богов почитался и бог Ягве, который стал впоследствии главным богом евреев (у христиан — он принял образ бога-отца). В условиях кочевой жизни Ягве был божеством скотоводческого племени Иуды. Когда же его поклонники заняли определенную область в Палестине и стали заниматься земледелием, то он постепенно превратился в бога-хранителя полей и виноградников, в покровителя земледелия.

Древнейшая религия евреев представляла собой совокупность верований, характерных для первобытнообщинного и родового строя. У них существовали культы духов, природы, стихий, культ предков и т. п. В современном иудаизме сохранилось немало пережитков, верований этой древнейшей эпохи. К их числу могут быть отнесены такие обряды и запреты, как обрезание[2], запрещение есть мясо некоторых животных, смешивать мясные и молочные продукты[3] и т. п.

В условиях разложения родового строя происходило расширение представлений о божестве и о тех функциях, которые оно исполняет. Оно теперь ведает не только вопросами урожая и дождя, но и взаимоотношениями людей внутри рода. Божества становятся жадными и ненасытными, воплощая в себе черты восточных деспотов со всеми их капризами и прихотями. Боги непрестанно требовали жертв, и верующие в обилии приносили жрецам произведения земли и первородных или единственных детей.

По представлениям древних евреев, излюбленным местом этих богов были холмы. На их вершинах строили святилища и воздвигали жертвенники. Обычай совершать богослужение на высотах существовал и у многих древних народов. Гомер рассказывает, что троянцы приносили Зевсу жертву на горе Иде (Илиада, X, 171). Древние персы также считали высоты местом пребывания богов (Геродот, I, 131).

Святилища, позднее храмы, обслуживались жрецами и пророками. Значительную часть приносимых

---

[1] См. настоящее издание, стр. 62.
[2] Там же, стр. 299—313.
[3] Там же, стр. 314—335.

жертв они присваивали себе. Жрецы поддерживали в среде верующих идею о том, что человек — раб божий и горе ему, если он оскорбит своего грозного владыку. Только самой дорогой жертвой он снова мог снискать его расположение.

В XI—X вв. до н. э. образовалось древнееврейское рабовладельческое государство, во главе которого стояли цари. При Соломоне (X в. до н. э.) царская власть достигла своего расцвета и приобрела исключительно деспотический характер. В связи с укреплением монархии происходит процесс выделения из множества богов одного главного бога Ягве. Процесс постепенного выделения «из множества богов главного происходил в той или иной мере повсюду в странах древнего Востока, в связи с укреплением монархии» [1].

«Единый бог,— писал Энгельс,— никогда не мог бы появиться *без единого царя»*, а «единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего враждебные друг другу силы природы, есть лишь отражение единого восточного деспота, который по видимости или действительно объединяет людей с враждебными, сталкивающимися интересами» [2].

Борьба за централизацию культа Ягве и за признание его единым богом евреев длилась очень долго. Возглавляли эту борьбу господствующие эксплуататорские классы, которые были заинтересованы в ликвидации первобытнообщинных и родовых порядков и в прикрытии своего гнета авторитетом «общенародного» бога.

В VIII—VII вв. до н. э. классовая борьба в Иудее приняла острые формы. В народе, жалуется автор книги Иезекииль, «угнетают друг друга, грабят и притесняют бедного и нищего» (XXII, 29). Кто же они, эти грабители и притеснители? Иезекииль (XXII, 25—28) отмечает четыре группы эксплуататоров: 1) Скопище судорешителей — людоеды, которые «обирают сокровища и драгоценности». 2) Священники (жрецы), которые искажают законы и оскверняют святыню. 3) Вельможи (князья), которые, как волки, терзают добычу, «проливают кровь, губят души, чтобы приобретать корысть». 4) Пророки, которые видят пустое и пред-

---

[1] «Всеобщая история», т. 1. М., 1955, стр. 493.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 27, стр. 56.

сказывают ложное. Эти господствующие группы и прослойки добились сосредоточения культа бога Ягве в иерусалимском храме, построенном еще при Соломоне. В 621 г. до н. э. царь Иосия провел религиозную реформу, провозгласил бога Ягве единственным, всесильным богом, царем небес, контролирующим явления природы и объединяющим противоположные силы общества.

В 586 г. до н. э. Иудея оказалась под властью Вавилонии. Значительная часть населения попала в плен. В условиях плена религия Ягве обрела благодатную почву. Жрецы объясняли падение Иудеи греховностью народа и проповедовали верность богу Ягве.

В плену была образована группа соферим, или книжников, которая занялась систематизацией привезенных из Иерусалима «священных письмен». В их состав входили обрядово-религиозные, правовые и исторические сочинения, мифы и легенды как древних евреев, так и других народов древнего Востока, в общении с которыми находились древние евреи.

Так была заложена основа так называемого «Ветхого завета», части Библии, которая является «священной книгой» для иудеев и христиан. «Еврейское так называемое священное писание,— указывает Энгельс,— есть не что иное, как запись древнеарабских религиозных и племенных традиций, видоизмененных благодаря раннему отделению евреев от своих соседей — родственных им, но оставшихся кочевыми племен» [1].

В 538 г. до н. э. Вавилонией овладел персидский царь Кир. Он разрешил еврейскому населению вернуться из Вавилонии на родину, при этом предоставил право духовенству восстановить иерусалимский храм. Отныне в Иудее на многие века утвердилось господство духовенства во главе с первосвященником.

Для закрепления своей власти, полученной от персидского владыки, жрецы и книжники развернули усиленную религиозную деятельность. Они в деталях разрабатывали жреческий кодекс, некоторые части которого в отредактированном виде содержатся в библейских книгах «Левит» и «Числа». В этом кодексе самым тщательным образом перечислены были жертвоприно-

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 28, стр. 210.

шения, подати и налоги, с которыми каждый еврей должен был являться в храм.

«В своей переработке ранее существовавших библейских текстов и в сфабрикованных новых текстах,— пишет А. Ранович,— жрецы и книжники старались изобразить все введенные ими обряды и законоположения как существовавшие искони, со времен мифического Моисея, устами которого от имени Ягве диктуются все подробности ритуала. Конечно, в основном жрецы второго храма не создали обряда заново, а использовали традиции культа в первом иерусалимском храме... Но жрецы привели весь этот разнородный материал в некоторую систему, спаяли общей идеологией и полученный продукт ретроспективно отнесли назад, в глубь времен» [1].

Обнародованная в эпоху (V в. до н. э.), когда господствующей формой общественного сознания была религия, Тора (Тору стали называть «Пятикнижием Моисеевым»: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие) стала идейным оплотом рабовладения. Жрецы установили жестокую систему наказаний за малейшее нарушение ее предписаний. От имени бога они писали: «Если презрите мои постановления... то я всемеро увеличу наказание за грехи ваши... небо ваше сделаю, как железо, и землю вашу, как медь; и напрасно будет истощаться сила ваша, и земля ваша не даст произрастаний своих, и дерева... не дадут плодов своих» (Лев., XXVI, 15—20).

Большие изменения в иудаизме произошли в IV в. до н. э., в эпоху эллинизма.

В 332 г. до н. э. Палестиной овладел Александр Македонский. После его смерти Иудея с 320 г. по 147 г. до н. э. попеременно находилась под египетским, сирийским владычеством и под властью Селевкидов.

В еврейской среде образовалась партия эллинистов, состоявшая из земледельческой и духовной аристократии, связанной с греческими правителями.

Выразителями же настроения трудящихся масс Иудеи стали книжники-хасидеи (благочестивые), которые ополчились против эллинистов, но выступали под

---

[1] А. Ранович. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937, стр. 247.

флагом защиты «веры отцов». Однако, проявляя заботу о строгом соблюдении предписаний Торы и выступая против увлечений эллинистическими новшествами, хасидеи понимали, что «Моисеев закон» необходимо приспособить к новым социальным условиям. Для этой цели они занялись казуистическим толкованием Торы. Первое собрание этих толкований называлось «Мишна ришона».

Наряду с хасидеями развитию и закреплению религии Ягве способствовала диаспора — еврейские поселения вне Палестины.

Однако эллинизм проник и в диаспору. Евреи стали забывать свой язык и усваивать греческий. Начали покидать синагогу и поступать в школы греческой философии. Законоучители и проповедники диаспоры в духе хасидеев стали видоизменять «вероучение отцов» и приспасабливать его к сложившимся обстоятельствам. Библия была переведена на греческий язык (Септуагинта — перевод 70 толковников). Библейский Ягве, доселе нетерпимый к другим богам, исключительно национальный бог евреев, стал превращаться в бога всемирного, общечеловеческого. «Иудейство, рационалистически вульгаризированное благодаря смешению и общению с неевреями и полуевреями,— писал Энгельс,— дошло до пренебрежения ритуальными обрядами, до превращения прежнего исключительно еврейского национального бога Ягве в единственно истинного бога, творца неба и земли, и до признания первоначально чуждого иудейству бессмертия души»[1]. Но чтобы стать религией, монотеизм должен был делать уступки политеизму. «У евреев,— писал Энгельс,— хронически происходило возвращение к языческим чувственным богам...»[2]. Книжники, подражая персидскому образцу, разработали небесный придворный штат, населяя мир бесчисленными сонмами ангелов и бесов.

Кроме хасидеев и диаспоры, большую роль в консервировании иудаизма сыграло господство Селевкидов в Палестине, которое было отмечено деспотизмом и жестокостью. Поводом к восстанию против их господства послужило осквернение храма в 168 г. до н. э.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 308—309.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 490.

Прибытие чиновников Антиоха IV в этом году в Иерусалим было отмечено разграблением сокровищ храма, уничтожением жертвенника Ягве и водворением алтаря Зевсу Олимпийскому. По призыву священника Маттафия народ поднялся на войну против засилия и гнета. Восстание народных масс против Селевкидов было направлено и против сторонников эллинизма в собственной среде, о чем умалчивают почти все еврейские буржуазные историки.

Освободительные войны под руководством Маттафия и его сыновей, вошедших в историю под именем Хасмонеев или Маккавеев, длились 25 лет и переплетались с войнами гражданскими.

В идейно-политическом плане это время характерно созданием религиозных школ, разработкой «устного закона» и догматов иудаизма, образованием религиозно-политических партий саддукеев и фарисеев, которые вытеснили и частично растворили в своем составе партии эллинистов и хасидеев и стали играть заметную роль в политической и идейной жизни страны.

Саддукеи представляли земледельческую знать, начальников крепостей, аристократию. Фарисеи были выходцами из средних слоев населения: законоучителей, судей, ремесленников и чиновников.

Саддукеи были сторонниками компромисса между постановлениями «Моисеева закона» и греческой вульгарной философией. Фарисеи же были категорическими противниками греческой философии и культуры и ярыми защитниками Торы. Приспосабливая ее содержание к условиям времени, они учили, что она заменяет собою философию, право, искусство и науку, что она кладезь всех мудростей. Поэтому фарисеи разработали множество правил и законоположений (галах), частью выведенных из Торы путем искусных толкований, частью новых, выдававшихся ими за сохранившиеся по преданию. В этих правилах выражалось стремление фарисеев придерживаться установлений религии Ягве, отделить народ от неиудейской культуры и неиудейских воззрений.

Саддукеи утверждали, что «Моисеев закон» божественного происхождения, а потому он не подлежит комментированию и изменению. Они учили, что, согласно Торе, единственной основой мира является бог, что

душа погибает вместе с телом, что бог не вмешивается в дела людей и, следовательно, человек свободно распоряжается своей судьбой. Они выступили против ангелологии и демонологии, которые уже тогда занимали видное место в иудейском вероучении, отрицали предопределение и догмат о загробной жизни. и, следовательно, какие-либо награды за добрые дела и наказание за злые.

Фарисеи же, утверждая, что «Моисеев закон» божественного происхождения, допускали при этом широкое толкование его в соответствии с духом времени. Они учили, что во всем надо видеть перст божий, что мир наполнен духами, ангелами, что всякая душа нетленна, что в загробном мире воздастся и, следовательно, души злых будут наказаны вечными мучениями, а души праведников обретут вечное блаженство.

После разрушения римским императором Титом иерусалимского храма — центра иудейского жречества, оно в лице своего вожака Иоханана бен Заккая, перешедшего в разгар войны с римлянами в их стан, нашло спасителя.

Вступив в сделку с римским императором, он получил разрешение на организацию в Ябне, небольшом городке на Средиземном море, школы вероучителей.

Ябненские законоучители, занимаясь, как и их предшественники, устным пояснением Торы, стремились с помощью религии смирить народные массы и заставить их покориться римским завоевателям. Глава ябненского синедриона крупный земельный собственник Гамлиил утверждал, что божественное «откровение», которое явилось ему, приказало покориться воле Рима. Были среди фарисеев и такие, которые выражали чувства негодования народных масс политикой римских завоевателей и их прислужников из числа иудейского жречества.

Как видим, расширенное устное толкование Библии возникло в разгаре борьбы между религиозно-политическими группировками древних евреев. Впервые оно было собрано и отредактировано в количестве шестидесяти трех трактатов в 210 г. н. э. под названием Мишны (повторение закона).

Мишна сама стала со временем предметом толкований как в Палестине, так и в Вавилонии. Объяснение

Мишны называется Гемарой. Редакция палестинской Гемары и соединение ее с Мишной были произведены в III в. Иохананом бар Напахом и стали называться Талмудом Иерушалми (т. е. Иерусалимским). Редакция вавилонской Гемары и соединение ее с Мишной были произведены в V в. Рабиной и Аши и именуются Талмудом Бавли (т. е. Вавилонским). Таким образом, Талмуд как религиозно-литературный памятник обязан своим происхождением многим лицам, которые жили в разное время.

К талмудической литературе относятся так называемые Мидраши. Они, как и Талмуд, являются религиозными сборниками, комментариями ветхозаветных книг. Мидраши проповедуют антинаучные взгляды на природу и жизнь человека и оснащают свои вымыслы мифами и легендами. Мидраши пользуются популярностью среди раввинов. Их чаще всего цитируют в синагогальных проповедях и богословской литературе.

Законоучители Талмуда именем бога Ягве и Торы освящали иерархические порядки феодализма, а в наше время в буржуазных странах освящают господство капитализма и внушают верующим смирение и покорность, мешая угнетенным низам бороться против эксплуатации и гнета.

В средние века евреи Западной Европы были загнаны в гетто, что способствовало распространению и консервированию среди них религиозных предписаний и установлений. Во главе общин стояли раввины, которые в духе Талмуда издавали религиозные трактаты и нравоучительные сочинения, с помощью которых верхушка общин закабаляла народные массы.

Раввины средних веков создали причудливое мистическое учение под названием Каббала. Особенно усиленно разрабатывали раввины обрядовую сторону иудаизма, стремясь держать верующих евреев в обособленности, невежестве и забитости, в смирении и покорности. В соответствии с Талмудом раввины изложили свои законоположения в религиозной книге под названием «Шулхан-арух» («Накрытый стол»), которая была составлена в XVI в. раввином И. Каро. В «Шулхан-арухе» средневековый, пронизанный идеей нетерпимости к науке и прогрессу иудаизм получил свое наиболее полное воплощение.

Бессильные освободиться от тяжелых условий жизни в гетто и власти раввинов трудящиеся евреи нередко доверялись различным «чудотворцам», которые на протяжении средних веков появлялись в разных местах. Забитые и темные люди следовали за обманщиками, выдававшими себя за «посланцев бога».

Большое распространение получило религиозное движение хасидизма («учение о благочестии»), которое возникло в XVIII в. среди евреев Польши и России. Здесь вся власть в еврейских общинах принадлежала денежной плутократии. Уделом человека труда было беспрекословное подчинение. Раввинат именем бога и синагоги санкционировал бесправное положение трудящихся евреев, разделяя наравне с толстосумами руководство общиной. Не случайно за раввинскую должность шла острая борьба, и покупал ее тот, кто за нее давал высокую цену. Покупная же цена с лихвой возмещалась поборами с паствы. В условиях крайнего политического и экономического гнета и политической неразвитости масс возмущение народа против засилия богачей и раввинов нашло свое выражение в образовании сектантского религиозного движения — хасидизма, которое возглавил Бешт (1700—1760).

Краеугольным камнем хасидизма служит учение об абсолютном всебожии и непрерывности миротворения. Вся природа, по Бешту, только лишь одно из проявлений божества, вне и кроме бога нет ничего. Человек среди вещей занимает особое место. Цель его заключается в служении богу, в стремлении слиться с божеством. Достигается это, утверждал Бешт, не изучением Библии или Талмуда, а страстной, восторженной молитвой, благочестивым поведением и исполнением заповедей. По своему содержанию учение Бешта во многом походило на учение различных христианских сект.

Учение Бешта привлекло много последователей, ибо оно в религиозной форме отражало классовую борьбу внутри общины. Однако Бешт и не думал звать своих сторонников к борьбе за освобождение. Его «учение о благочестии» было призывом к бегству от действительности [1].

Бешт и его преемники в свои поучения включили

[1] См. настоящее издание, стр. 381—402.

идею о праведнике (цадике), т. е. человеке, одаренном якобы «сверхъестественной» силой и распоряжающемся природой по собственному произволу. По Бешту, цадик находится в постоянном общении с богом, ему открыта «книга судеб», он «чудотворец», «ясновидец» и паства обязана перед ним благоговеть [1].

«Праведники» (цадики) стали идолами хасида. По всем вопросам жизни он должен был обращаться за советом к цадику. А последние превратились в неограниченных владык над верующими. Живя в роскоши, сотрудничавшие с властями цадики создали свои наследственные династии и держали в страшном гнете верующих людей.

Цадики, как и раввины, с фанатичной ненавистью относились к малейшему проникновению знаний в среду народных масс, с особенной ненавистью они относились к рабочему движению и к участию в нем трудящихся евреев. Осколки цадикских династий, раньше живших на территории Польши и Австрии, нашли себе приют в США и государстве Израиль, где выступают как фанатичные враги прогресса, как ненавистники коммунизма.

ПРИСПОСОБЛЕНИЕ ИУДАИЗМА К КАПИТАЛИЗМУ

С победой буржуазных революций в Европе, когда пали стены гетто, часть иудейских теологов начала критиковать «Шулхан-арух», имея в виду приспособить религиозное учение и практику к условиям буржуазного общества. По инициативе немецких раввинов в 1819 г. в Германии был создан «Verein für Kultur und Wissenschaft für Juden». Этот своеобразный союз решил реформировать иудаизм. Реформа, по мнению руководителей «Ферейна», должна была свестись к устранению из иудейской религиозной практики и быта всех условий, способствовавших обособлению евреев от окружающего населения, к очищению иудаизма от обрядности, мешающей сближению евреев с окружающим населением, к упрощению синагогальной службы, к отказу от мессианского догмата и от идеи о возврате в «землю обетованную».

---

[1] Там же.

Реформированный иудаизм пытался создать «новые» основы иудейства. «Средневековье минуло для нас невозвратно,— писал один из обновителей иудаизма — А. Гейгер (1810—1874),— и нам ли желать его восстановления... Современный нам иудаизм должен предпринять серьезную борьбу с средневековым, так как он берет свое начало не в нем, а в седой древности» [1].

Многие иудейские богословы Запада стали поспешно отыскивать в иудаизме некую «духовную», «нравственную» основу. Так, М. Лацарус в своей книге «Этика иудаизма» проводит идею о том, что сущность иудаизма заключена в нравственности, которая является «истечением божественного порядка, выражением божественного закона и выполнением божественной заповеди» [2].

Вслед за Лацарусом философским «обоснованием» иудаизма занялся неокантианец Герман Коген. Сведя все многообразие мира к «интересам разума» и полагая, что содержание реальной действительности дано только в идее, Коген заключает, что бог «представляет собой подлинное бытие, по отношению к которому всякое бытие природы и человеческого мира — призрак и тень» [3]. В свете этих идеалистических положений этот неокантианец рассматривает иудейский монотеизм как подлинную «духовность», нашедшую свое воплощение в нравственности иудаизма. Эта богословская проповедь преследовала цель притупить классовое сознание угнетенных капиталом масс.

В России вопросами реформы иудейской религии занимался теолог Брагин. Встревоженный тем фактом, что трудящиеся евреи вовлекаются в политическую жизнь, в классовую борьбу, что грамотность и образование расшатывают религиозность, он заявил: «реформы в области религии неизбежны» [4]. Он рекомендовал

---

[1] А. Гейгер. Еврейство в XIX столетии. Журнал «Восход», СПб., 1883, № 5—6, стр. 141.

[2] M. Lazarus. Die Ethik des Judenthums, Bd. 1. Fr. a. Main, 1904, S. 85.

[3] Г. Коген. Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества. «Теоретические и практические вопросы еврейской жизни». СПб., 1911, стр. 7.

[4] А. Брагин. К вопросу о реформе в области еврейской религии. «Восход», СПб., 1895, № 1, стр. 55.

пересмотреть обрядовую сторону религии, но не затрагивать саму религию.

На защиту «очищенного» иудаизма стала партия сионистов, созданная еврейской реакционной буржуазией в конце XIX в. Проповедуя вредный богословский миф об избранности богом еврейского народа, сионисты стремились отвлечь трудящихся евреев от интернациональной борьбы рабочего класса против капиталистических устоев.

Один из вожаков сионистов — М. Бубер, занимавший кафедру теологии в Иерусалимском университете, в начале XX в. выдвинулся среди идеологов иудаизма чуть ли не на первое место. Сторонник иррационализма буржуазной философии Запада, Бубер стал ярым защитником иудейской религии и наиболее мистического течения в ней — хасидизма. Бубер возглавляет в государстве Израиль неохасидское толкование иудаизма.

Активную деятельность, направленную к сохранению религиозного влияния на массы и к борьбе с прогрессивной общественной мыслью, в последние десятилетия развернули идеологи иудаизма в США, опирающиеся на большую сеть синагог. Их там насчитывают около четырех тысяч, объединенных в «Совет синагог Америки». Совет этот ведает не только синагогами, но и издает религиозную литературу, руководит религиозными школами (около трех тысяч одних только «субботних школ»), семинариями и институтами.

Приспособление религии к условиям господства крупной буржуазии, к условиям империализма в США, начавшееся со второй половины XIX в., затронуло все религиозные исповедания — католическое, протестантское, иудейское и др. В частности, ревнители синагоги, идя навстречу классовым интересам буржуазии, внесли коррективы в средневековые установления раввинизма. Не отказываясь ни от одного догмата иудаизма и не добавляя ни одного нового, они стали лишь в мелочах обновлять и подчищать иудейское вероучение, учитывая дух времени. Одни из них стали проповедовать «реформированный» иудаизм, другие — «консервативный». Сторонники реформистского иудаизма ввели порядок богослужения не на древнееврейском языке, как это обычно было принято, а на английском. Свод

молитв, ими составленный, обозначался не обычным религиозным термином «Сидур», а «Union Prayer Book». Подражая христианской церкви, они разрешили разобрать в синагоге перегородку, отделяющую мужское отделение от женского, предоставив женщине, вопреки вековым традициям раввинизма, равные в синагоге «права» с мужчиной. Они отказались от некоторых мелочей, касающихся богослужения и ритуала. Возглавляет общину реформистских иудеев не раввин с патриархальной бородой, одетый в средневековый лапсердак и штраймл (своеобразный головной убор), а раввин в современном американском костюме, с чисто выбритым лицом и с светскими манерами. Он вхож в дома «сильных мира сего» и олицетворяет единство синагоги и капитала.

Особенность же так называемого консервативного иудаизма заключается в том, что он высказывается за соблюдение всех традиций, но стоит в то же время за их приспособление к современным американским условиям.

Реформированный и консервативный иудаизм, получивший довольно широкое распространение среди американских евреев в двадцатых годах, переживает ныне серьезный кризис в связи с тем, что в последние десятилетия влияние синагоги начало катастрофически падать. Об этом убедительно говорит религиозная статистика, хотя она и уменьшает цифры об отходе от религии. Иудейские «религиозные социологи» в США, по примеру своих христианских коллег, занявшись обследованием состояния религиозности населения, пришли к неутешительным выводам. По данным, появившимся в печати, в будние дни синагога почти не посещается, по субботам ее посещают только 9% общего числа обследованных, по праздникам — 15% и лишь в праздник иом-киппур — 73%.

Чтобы задержать этот процесс отхода от религии, руководители синагоги в США стараются доказать «общечеловеческую» будто бы значимость иудейского религиозного вероучения.

В США среди церковников и богословов имеются сторонники установления дружественного союза между синагогой и церковью, христианством и иудаизмом для того, чтобы объединенными силами вести борьбу про-

тив материализма и атеизма. Там создан специальный межрелигиозный институт под названием «Interdenominational Institute». Американская буржуазия, заинтересованная в религии как в орудии господства над массами, поддерживает и христианскую церковь, и иудейскую синагогу, и другие религии и церкви. Синагога и церковь, как известно, столетиями враждовали друг с другом. Ныне, перед угрозой потери влияния на массы и в страхе перед ростом в мире влияния идей коммунизма, служители различных религий готовы забыть недавние кровавые религиозные столкновения и протягивают друг другу руку.

Братание синагоги с церковью еще больше разоблачает классовую сущность иудейской и христианской церквей. «Католическая церковь,— писал Уильям Фостер,— идет на любые средства, чтобы спасти капитализм»[1]. В равной степени синагога ничем не брезгает для защиты интересов монополий.

Среди части иудейских теологов заметно стремление восстановить и сохранить иудейскую религию в ее «ортодоксальном» виде со всеми ее средневековыми предписаниями. Эти люди опасаются, что критика какой-либо одной стороны религии расшатает ее влияние и поэтому лучше всего сохранить религию со всеми ее нелепостями. Сторонники такого подхода имеются и в католической церкви. Это течение сильно среди иудейских церковников и правящей буржуазии в государстве Израиль. В США сторонники этого направления называют себя «реконструктивистами».

«Реконструктивисты» пытаются оживить иудаизм, вернуть ему черты средневекового раввинизма, подправив его националистическим ядом, позаимствованным у современных лидеров сионизма.

Еще во второй половине XIX в. американский «реформистский иудаизм» отвергал сионистскую идею о «родине праотцев», о земле «обетованной». В этом смысле высказался учредительный съезд реформистских иудеев, состоявшийся в Питсбурге в 1885 г.

На конференции американских раввинов в 1897 г. в Монреале один из лидеров реформированного иудаизма,

---

[1] У. Фостер. Очерк политической истории Америки. М., 1953, стр. 633.

И. Вайз, заявил: «Сионисты являются глупыми фанатиками бессмысленной утопии. Их мессианизм — временное опьянение больных умов». Ныне положение изменилось: раввины выступают заодно с сионистами. Один из духовных отцов реконструктивизма, Д. Моргенштерн, на конференции американских раввинов распинался в пользу буржуазного сионизма.

«Реконструктивисты» пересмотрели иудейский молитвенник («Union Prayer Book») и приблизили его к патриархальному молитвеннику «Сидуру». Они восстановили богослужение на древнееврейском языке, в «дни покаяния» трубят в рог и т. п. Все это, однако, не оказало ожидаемого воздействия на трудящихся: сами раввины признают, что «серьезных признаков, свидетельствующих о возврате американских евреев в лоно религии, не наблюдается» [1].

Трудящиеся евреи в Америке и других странах на своем собственном опыте убеждаются, что синагога служит господствующим классам. Поэтому они отходят от религии и включаются в общую борьбу пролетариата за завоевание лучшей жизни на земле.

Особенно активен клерикализм в государстве Израиль, где иудаизм является государственной религией. Руководители израильской синагоги, освящая политику правящей сионистской буржуазии, стараются поднести народу религию в мистической форме, каким в арсенале иудаизма оказался хасидизм.

В своей четырехтомной работе «Хасидизм и хасиды» еврейский буржуазный историк Ш. Городецкий рекламирует хасидизм как учение, раскрывающее сущность «таинственного духа первоначального иудаизма» [2].

Городецкий возносит основателя хасидизма Бешта до небес, поет ему дифирамбы.

В нашу эпоху, когда всепобеждающие идеи коммунизма прокладывают себе дорогу к сердцам миллионов людей и в капиталистическом мире, защитникам суеверия и мистики приходится изворачиваться. Обращая свои взоры к прошлому, они ищут там «демократическую» фигуру «святого», именем которого можно было

---

[1] «Иво-блетер», т. XXXIII, 1949, стр. 128—129 (на евр. яз.).

[2] Ш. Городецкий. Хасидизм и хасиды, т. IV. Тель-Авив, 1954, стр. 58 (на древнееврр. яз.).

бы прикрывать свое враждебное отношение к демократии, к передовым идеям современности. Поборники иудаизма в своем стремлении возродить среди евреев мистическое учение хасидизма, указывают на то, что основатель этого учения — Бешт — был выходцем из народа.

Пропаганда хасидизма понадобилась современным израильским апологетам синагоги для того, чтобы националистическим и шовинистическим ядом, социальной демагогией и религиозной мистикой отравлять сознание трудящихся евреев и оправдывать буржуазную политику правящих сионистских кругов государства Израиль.

Подобно тому, как служители христианской церкви убеждают людей, что только христианство — «истинная религия», данная через откровение богом, раввины утверждают, что иудаизм — единственно «истинная религия». «Иудаизм,— пишет иерусалимский теолог Бергман,— зиждется на божественной книге, на Торе, которая свыше нам дана» [1].

В Израиле синагога, пользуясь государственной поддержкой, ведет широкую пропаганду религиозного фанатизма на страницах печати, по радио, с университетской кафедры и парламентской трибуны. Особое внимание при этом уделяется привлечению еврейской молодежи, пропаганде в ее среде национализма и религии. В тель-авивской энциклопедии для юношества много места уделено мифическим библейским героям, деяния которых превозносятся с назидательной целью. Все те наивные сказки, какие содержатся в Библии, выдаются за исторические факты. О сказочном патриархе Аврааме, к примеру, говорится, что он «праотец народа нашего» и является образцом религиозности, так как, согласно Библии, он по требованию бога был готов принести в жертву единственного сына Исаака. Энциклопедия рассказывает юношам и девушкам, что бог приуготовил рай и ад, первый—для праведников, второй—для грешников.

В книгах, издаваемых в Израиле, воспеваются религиозные иудейские праздники, религиозные обряды; проповедуются религиозный фанатизм и реакционные

[1] И. Бергман. Иудаизм. Иерусалим, 1936, стр. 39 (на древнеевр. яз.).

националистические иллюзии об «избранности» богом еврейского народа и иудейской религии, они рассчитаны на пропаганду классового мира, на поддержание шовинистической политики, которую ведут сионистские правители Израиля.

На заре сионизма в конце XIX в. влиятельные раввины оказывали ему поддержку. Сейчас, когда сионисты находятся у власти в Израиле, они с лихвой оплачивают прошлые и настоящие услуги раввинов. Синагога в Израиле бережно охраняется сионистами. Она, воплощая официальную религию государства, имеет своих депутатов в парламенте и ведет злобную борьбу против прогресса и коммунизма. В вопросах семьи, брака и развода синагога одержала полную победу. «Счастье тысячи семейств,— пишет прогрессивная деятельница Израиля Рут Любич,— находится в руках клерикалов. Существующий закон о браке и разводе — позор для страны» [1].

Гражданское израильское законодательство является одним из самых отсталых в мире. В отношении женщин в Израиле возведены в законы средневековые талмудистские предписания. Женщины здесь «не имеют права на получение наследства. Они не могут выступать в суде первой инстанции в качестве свидетелей. Женщина лишена права на развод. Это право предоставлено только мужу. Если муж отказывается дать жене развод, то ни одна судебная инстанция не может расторгнуть брак» [2].

Руководители синагоги не прочь щеголять словами о любви к ближнему, о морали и гуманизме, но на практике они ведут кампанию против тех, кто выступает за мир, за дружбу между арабами и евреями, кто борется за подлинное счастье людей труда.

* * *

Антинаучная сущность иудаизма с особой силой сказывается в проповеди вреднейшего националистического положения «избранности» богом еврейского народа. В древности каждый народ считал своих богов самыми

---

[1] Сб. «10 лет деятельности прогрессивных организаций в Израиле». Тель-Авив, 1958, стр. 15 (на евр. яз.).

[2] К. Иванов и З. Шейнис. Государство Израиль, его положение и политика. М., 1958, стр. 103.

сильными, а себя — народом, «избранным» этими богами. Эти представления вошли в Библию. Иудаизм сохранил это положение как важный элемент своего учения. Этим положением иудаизм препятствовал и препятствует верующим евреям вступать в единые интернациональные, классовые пролетарские организации, ведущие борьбу за освобождение трудящихся от гнета и эксплуатации. «Все и всякие угнетающие классы,— учил В. И. Ленин,— нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы... смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость» [1].

Священнослужители иудаизма в своей повседневной религиозной практике стремились и стремятся отвлечь эксплуатируемых от насущных задач борьбы за светлое будущее проповедью блаженства после смерти и учением о приходе мессии. «Эта вера,— как отмечает А. Ранович,— основной устой, на котором держатся и иудейская и вышедшая из ее недр христианская религии. Она дает то «идеальное утешение», которое веками усыпляет угнетенных, убаюкивая их сладостной надеждой на воскресение для новой жизни и тем заставляя их мириться с жестокой земной действительностью» [2].

Богословы иудейской религии выдвигают положение об «этической основе» иудаизма, о всечеловечности и незыблемости ветхозаветных моральных поучений, ссылаясь на положения Декалога (десяти заповедей): не укради, не убий и т. п.— они, как и христианские церковники, стремятся показать «гуманные» основы иудаизма. Однако известно, что библейские нормы нравственности уживаются с библейскими рассказами о мстительности, жестокости, о безумной исступленности бога Ягве. Ягве, по рассказу Библии, пришел в беше-

[1] В. И. Ленин. Полное собр. соч., т. 26, стр. 237.
[2] См. настоящее издание, стр. 145.

ную ярость и проклял весь род человеческий только за то, что мифические Адам и Ева сорвали яблоко с дерева познания добра и зла. Библия полна рассказами о том, как бог Ягве осуждает на вечные муки того, кто в чем-нибудь отступил от вероучения иудаизма. Так называемый этический иудаизм призван прикрыть реакционный характер религиозной морали. Иудаизм, подобно другим религиям, всегда был враждебен революционной борьбе трудящихся за новый мир.

Иудейская религия опутывает жизнь верующего огромным количеством заповедей и предписаний (всего 613). Каждый верующий, проповедуют раввины, должен их исполнить в течение всей своей жизни и обеспечить себе тем самым «рай на небесах». Любое действие человека должно, по учению служителей культа, сопровождаться молитвой, благодарственным словом в адрес бога Ягве. Встал с постели — помолись, захотел кушать — помолись, отступил на йоту от религиозных предписаний — кайся, постись и т. п. Во всем надо видеть «перст божий» — вот главное требование иудаизма. Вера в божественную справедливость и в небесное воздаяние, воспитание терпимости по отношению к земной несправедливости — эти основные требования иудаизма, как, впрочем, и других религий, облегчают эксплуататорским классам возможность угнетать трудящихся.

Всякая религия, иудейская в том числе,— враг науки. Иудаизм всегда выступал против научного материалистического воззрения. В то время, когда иудаизм пользовался большим влиянием среди евреев, любой, кто посмел усомниться в сверхъестественном происхождении Ветхого завета, в святости Талмуда или уклониться от исполнения религиозных предписаний, подвергался экзекуциям со стороны синагоги. Свобода мысли, научное миропонимание подавлялись самым беспощадным образом.

Иудаизм упорно отстаивает наивный ветхозаветный рассказ о том, что мир создан богом в течение шести дней, что все существующее в мире является продуктом божественного творения. Талмудисты и раввины и поныне «доказывают», что бог Ягве создал мир из ничего. Иудаизм отвергает объективные закономерности развития природы и общества.

В нашей стране в первые годы существования Советской власти раввины вкупе с еврейской буржуазией помогали врагам рабочего класса. С тех пор изменилось отношение иудейского духовенства в СССР к Советской власти. Современная синагога так же, как и преобладающее большинство других религиозных организаций в СССР, лояльно относится к Советскому государству. Московский раввинат неоднократно выступал с призывом к верующим молиться за мир. В то же время некоторые руководители синагоги на Западе взывают к верующим — не участвовать в борьбе прогрессивных сил за прекращение «холодной войны», за мир во всем мире. За рубежом реакционные круги идеологов иудаизма и сионизма в своей ненависти к социалистическому лагерю и коммунизму активно поддерживают агрессивную политику империалистов, в том числе и западногерманских милитаристов и неонацистов, еще недавно организовавших преступные антисемитские выступления в ФРГ и в других странах Европы.

Евреи в нашей стране вместе с другими народами принимают активное участие в построении коммунистического общества. Как и подавляющее большинство трудящихся всех национальностей в СССР, евреи в массе своей отошли от религии и стали атеистами, а иудаизм в СССР является пережитком прошлого.

В Советском Союзе подорваны корни всякой религии, в том числе и иудаизма, уничтожена социальная база, на которую опиралась религия. Иудаизм в СССР так же, как и все религии, переживает упадок, все больше и больше верующих выходит из темного царства религии.

Однако часть еврейского населения еще находится в плену ветхозаветных и талмудических предписаний. Синагога старается укрепить свое влияние на молодежь.

Иудейская религия насаждает и укрепляет в быту верующих евреев бескультурье, суеверия и предрассудки, пережитки, сохранившиеся от эксплуататорского общества. Вместе с тем обряды иудаизма усиливают замкнутость и обособленность верующих евреев.

Синагога сковывает духовные силы верующих людей, сдерживает их устремления к познанию и переустройству мира, способствует обособлению верующих евреев от других народов страны социализма. Необходимо вести

систематическую атеистическую пропаганду среди верующих евреев, разъясняя земные корни возникновения так называемых священных книг и иудейской религии, антинаучную сущность библейских представлений о мире, противокультурный характер иудаизма, вредную деятельность клерикалов.

Разоблачение антинаучной сущности иудаизма, как и всякой другой религии, вредной деятельности иудейских клерикалов тесно связано с борьбой всех передовых людей против антисемитизма — позорного оружия черной реакции. Ленин писал, что буржуазной политике разжигания религиозной вражды, раздробленности пролетарских сил, проявляющейся в черносотенных погромах, необходимо противопоставить «спокойную, выдержанную и терпеливую... проповедь пролетарской солидарности и научного миросозерцания» [1].

* * *

Уже в ту эпоху, когда книжники усиленно разрабатывали «устную традицию», Элиша бен Абуя, живший во II в. н. э., поднял свой голос против святости Торы, доказывая бесполезность ее изучения. Законоучители прозвали его Ахером (отверженным), т. е. вероотступником за то, что он отвергал Мишну и разделял мировоззрение греческих философов-материалистов.

В доме Ахера, по свидетельству Талмуда, изучали греческий язык и читали «еретические книги». Ахер отрицал иудаизм, его проповедь покорности и смирения, его поучения о небесном промысле и воздаянии. Ахер врывался в религиозные школы и говорил: «Что здесь делают дети? Лучше вот этому стать строителем, тому столяром, а третьему портным».

Отвергая догматы воскресения мертвых и небесного воздаяния, Элиша бен Абуя призывал молодежь к познанию светских наук. «Кто изучает науку в юности,— говорил он,— подобен пишущему чернилами на новой бумаге, а кто начинает учение в старости, подобен пишущему чернилами на старой бумаге» (Абот, IV, 20). Элиша бен Абуя был ненавистен талмудистам, и в Тал-

[1] В. И. Ленин. Полное собр. соч., т. 12, стр. 147.

муде (трактат Сангедрин) он причислен к тем, кто навсегда лишен «будущей жизни».

Из рассказов, сохранившихся в Талмуде, известно, что Ахер имел последователей, которые, как и он, отвернулись от иудаизма.

В течение первых веков н. э., по свидетельству Талмуда и некоторых еврейских историков, были люди, которые так же, как Элиша бен Абуя, отвергали божественность отдельных ветхозаветных книг и святость Мишны и Гемары. Выдающимся критиком иудаизма был вольнодумец Хиви Габалки, жизнь и деятельность которого приходились на конец VIII — начало IX в.

Хорошо зная взгляды Ахера, Хиви выдвинул свои собственные возражения против учения о божественном происхождении Ветхого завета.

Хиви жил тогда, когда под влиянием арабской философии, математики и медицины начало складываться философское вольнодумство и среди еврейских мыслителей Востока, находившихся в близком общении с арабами. Характеризуя «состояние умов» IX столетия, арабский поэт той эпохи Абу-ль-Ала аль-Маарри писал: «Христиане, мусульмане, маги и иудеи одинаково заблуждаются. На свете теперь только два рода людей: у одних есть разум и нет веры, у других есть вера, но нет разума» [1]. Хиви Габалки принадлежал к тем людям, у которых «был разум и не было веры». По дошедшим до нас сведениям, он выдвинул двести положений против учения о святости Ветхого завета. Книгу, в которой эти возражения были сформулированы, раввины сожгли. Однако в сочинениях, направленных против Хиви, содержатся некоторые цитаты из его труда. Всего удалось выявить 66 антибиблейских тезисов Хиви [2], в которых легко усмотреть, что их автор, критикуя учение о богооткровенности священного писания, указал на наличие в нем противоречий, ложных утверждений, абсурдных и нелепых предписаний. Хиви отрицал культ, ритуалы и обряды иудаизма. Отвергая святость заповедей и предписаний, приводя аргументы в доказательство противоречивости ветхозаветных повелений, Хиви восстал против библейских и талмудических представлений

---

[1] G. Weil. Geschichte der Califen, Bd. III. Manheim, 1851, S. 72.
[2] См. настоящее издание, стр. 438—442.

о соотношении между богом и природой. Он поднялся до понимания абсурдности библейского рассказа о творении и утверждал, что мир существует извечно.

У Хиви Габалки было много сторонников и последователей. Имея это в виду, современник Хиви богослов Саадия Гаон писал: «Я знал многих безбожников, гордившихся своим неверием. Я видел, как люди тонули в пучине сомнений и как волны лжеучений поглощали их» [1]. О том, что Хиви не был вольнодумцем-одиночкой, свидетельствует еврейский философ и поэт XII в. Ибн-Эзра. В своих комментариях к Исходу он говорил: «Народ был так очарован Хиви, что его положения проникли даже в общественные школы» [2].

То, что Хиви имел приверженцев, подтверждается и следующим фактом: ориенталист С. Шехтер в XIII выпуске «The Jewish Quarterly Review» (Лондон, 1901 г.) опубликовал найденный им в Каире отрывок из анонимного поэтического произведения IX в., написанного в манере антибиблейской аргументации Хиви Габалки [3].

Библейская критика вольнодумца IX в. была популярна и в последующие века. Упомянутый Ибн-Эзра (XII в.) комментировал Ветхий завет в духе рационализма Хиви. Многие другие прогрессивные еврейские мыслители находились под его влиянием. Историк Б. Марк отмечает, что «в первой половине XIII века привезли из Вавилонии через Киев в Польшу рукопись, которую консервативные раввинистские элементы прозвали «развращающей книгой»... Из Польши эту рукопись везли дальше в Регенсбург и оттуда во Францию. Это была своего рода агитация «разрушающих» идей. Современные исследователи утверждают, что рукопись эта... является вероятнее всего произведением еврейского рационалистического оппозиционера из Средней Азии Хиви Габалки» [4].

Известно, что в XV и XVI вв. число людей среди евреев, опровергавших иудейскую религию и изучавших естественные науки, было настолько велико, что

---

[1] Саадия. Эмунот ве-деот. Лейпциг, 1864, стр. 3.

[2] Г. Генкель. Саадия Гаон. СПб., 1895, примечание к стр. 138.

[3] См. настоящее издание, стр. 443—448.

[4] Б. Марк. История евреев в Польше. Варшава, 1957, стр. 223 (на евр. яз.).

ревнители синагоги стали призывать к жестоким мерам преследования. Руководители венецианской общины — самой авторитетной того времени — разработали примерный текст анафемы и разослали его всем раввинам Европы с требованием отлучить от синагоги каждого за малейшее отступление от «веры отцов». Этот отвратительный документ служил для амстердамских ревнителей иудаизма образцом анафемы, возложенной на Уриэля Дакосту и Бенедикта Спинозу.

Текст отлучения гласил: «Венеция, 1547 год. По произволению городской общины и приговору святых, именем бога и святой общины, перед священными книгами Торы с шестьюстами тринадцатью предписаниями в них написанными, мы отлучаем, отделяем, изгоняем, осуждаем и проклинаем (имярек) тем проклятием, которым Иисус Навин проклял Иерихон, которое Елисей изрек над отроками, которым Гиезий проклял своего слугу, которое Варак изрек над жителями Мероза, которым проклинали мужи великого собрания, которым проклинал Иуда бар Иезекииль и всеми теми проклятиями, которые были произнесены со времен Моисея до наших дней.

Именем бога Акатриэля; именем великого повелителя Михаэля; именем Мататтрона, князя божественного лика; именем Сандалфона, слившегося с творцом вселенной..., именем вездесущего; именем таинственного Шем га-Мефореша, начертанного на скрижалях; именем божьей колесницы, святых зверей и ангелов-служителей; именем всех святых ангелов всевышнего.

За нарушение любого предписания, за лукавство и хитрость сын (или дочь) Израиля (имярек)... да будет он проклят (идет перечисление ангелов, колесниц и зверей.—*М. Б.*)... устами великого, всесильного и грозного бога. Да наступит скоро его падение! Пусть предвечный изничтожит его перед лицом всех живущих (идет перечень невероятного количества болезней.— *М. Б.*). Да обрушит предвечный гнев свой на всякого, кто примет его в свой шатер...» [1].

Угрозы и проклятия мракобесов не в состоянии были приостановить поступательное движение научной и атеи-

---

[1] Я. Клецкин. «Барух Спиноза, его жизнь, произведения и учение». Лейпциг, 1923, стр. 159—161. (На древнеевр. яз.).

стической мысли. В XVII столетии передовые люди, вооруженные материалистической философией своего времени, категорически отметали вероучение синагоги. Среди этих людей особое место занял Уриэль Дакоста, внесший важный вклад в критику иудаизма.

Еврейские буржуазные историки и националисты пытаются умалить значение Дакосты. Так, историк Г. Грец утверждает, что Уриэль не был ни теоретиком-мыслителем, ни мудрецом-практиком. Вся его деятельность, по мнению историка, «несколько напоминает собою мальчика, который выбивает окна в старом, затхлом здании и тем открывает в него доступ свежему воздуху»[1]. В том же духе выступал и переводчик Мишны на русский язык Н. Переферкович[2]. Современные израильские авторы, абстрагируясь от конкретно-исторической обстановки возникновения идей Дакосты, ищут их генезис в личных качествах вольнодумца XVII столетия[3].

Однако острая критика иудаизма, ясность и неопровержимость аргументации Дакосты о смертности души, земном происхождении «Моисеева законодательства», об абсурдности обряда обрезания, религиозных праздников и молитв оказали огромное влияние на передовые умы своего века.

«Князем атеистов» XVII в. был великий философ Бенедикт Спиноза. Он не только отрицал сверхъестественную силу, но и стремился понять причину возникновения представлений о божестве и искал пути преодоления всякого суеверия.

По мнению Спинозы, невежество и страх создают бесконечное множество выдумок и толкуют природу столь удивительно, как будто она заодно с людьми «безумствует». Находясь в страхе, пишет Спиноза, люди «дают обеты и проливают женские слезы, называют разум слепым, а мудрость человеческую — суетною, и, наоборот, бред воображения, сны, детский вздор они считают за божественные указания... До такой степени страх заставляет людей безумствовать»[4].

---

[1] Г. Грец. История евреев, т. XI. Одесса, 1910, стр. 124.

[2] Н. Переферкович. Уриэль Акоста. «Найе найт», Рига. 1923, № 6, стр. 10 (на евр. яз.).

[3] Энциклопедия ленаар, т. 1. Тель-Авив, 1957 (на древнеевр. яз.).

[4] Б. Спиноза. Избранные произведения, т. II. М., 1957, стр. 8.

Спиноза дошел до понимания политического смысла религии, указав на то, что «под видом религии народу легко внушается то почитать своих царей как богов, то проклинать и ненавидеть их как всеобщий бич рода человеческого»[1]. Спиноза, далекий от понимания классовой сущности и роли религии в обществе, разделенном на классы, все же наметил просветительскую программу борьбы с церковью и ее идеологией. Раз религия поддерживает рабство, превращает людей «из разумных существ в скотов», разжигает национальную рознь и вызывает религиозные распри, проявляет ненависть к свободомыслию, препятствует познанию истины, душит разум, то она должна быть отвергнута. Но зато философ ратовал за некую «разумную» и «всеобщую» веру, призванную воспитывать чувства любви и справедливости у невежественной толпы. Пренебрежительное отношение к народным массам, поиски «идеального» утешения во всеобщей «вере любви» и «вере справедливости» — все это говорит о буржуазно-ограниченном характере спинозовского атеизма. Отмечая эти существенные недостатки, надо, однако, иметь в виду, что в сферу спинозовской программы, направленной против религии и церкви, включена была критика Библии, сыгравшая огромную роль для научного проникновения в «святая святых» иудаизма и христианства и для верного понимания земных основ «священных» книг этих религий.

Чтобы освободить людей от влияния церкви, а разум от религиозных пут, Спиноза провозгласил в «Богословско-политическом трактате», что он будет «вновь исследовать Писание, свободно и без предвзятых мыслей»[2]. До Спинозы Библию неоднократно исследовали. Ее трактовали талмудисты, комментировали экзегеты, истолковывали философы средневековья. Одни пытались, по выражению Спинозы, разум приспособить к Библии, другие, наоборот, стремились Библию приноровить к разуму. Первых он именует догматиками, вторых — скептиками. Догматики во всем, даже в любом

---

[1] Там же, стр. 9.

[2] Б. Спиноза. Избранные произведения, т. II, М., 1957, стр. 13. Две главы из этой книги («О пророчестве» и «О пророках») помещены в настоящем издании.

библейском знаке, усматривали великую тайну, сокровенный смысл божественного откровения. Скептики все бессмысленное, фантастическое и алогическое пытались «разумно» трактовать, усматривая в «синайском откровении» символический образ или аллегорию. Догматики открыто защищают точку зрения талмудистов и отцов церкви; скептики, используя идеализм древнегреческих философов, хотят при его помощи спасти религиозный догмат боговдохновенности Библии. Спинозовская оценка этих «исследователей» сводится к следующему: и те и другие, пишет он, говорят нелепости, но «одни без разума», а другие — «с разумом». Спиноза выдвинул требование очистить Библию от всех ее богословских комментариев не для того, чтобы сохранить к ней благоговейное и набожно-трепетное отношение, он стремится раскрыть земное происхождение и содержание Библии, отбрасывая все комментарии, заслоняющие ее подлинный смысл и не игнорируя все ценное в этом вопросе, что имелось у единичных экзегетов и предшествующих ему философов. В «Богословско-политическом трактате» он дает высокую оценку Ибн-Эзре, прошедшему через школу Хиви Габалки и высказавшему предположение о том, что Моисей не мог быть автором Пятикнижия. Хотя Спиноза нигде не упоминает знаменитого английского философа Гоббса, однако несомненно, что аргументация английского философа, направленная против религиозной проповеди боговдохновенности Ветхого завета, оказала влияние на спинозовскую критику Библии. Спиноза знал о конфликте Дакосты с амстердамской общиной и учел предсмертное заявление этого вольнодумца о том, что Тора не святая книга и не принадлежит Моисею.

Усвоив все ценное в трудах предшественников о происхождении Пятикнижия, Спиноза предложил свой метод исследования Библии. Этот метод, пишет он, «коротко говоря, не отличается, по-моему, от метода истолкования природы, но согласуется с ним совершенно. Ибо как метод истолкования природы состоит, главным образом, в том, что мы излагаем, собственно, историю природы, из которой, как из известных данных, мы выводим определения естественных вещей, так равно и для истолкования Писания необходимо начертать его

правдивую историю и из нее, как из известных данных и принципов, заключить при помощи законных выводов о мысли авторов Писания»[1].

Из приведенных слов Спинозы вытекает, что он рассматривал Библию как литературный памятник и читал ее глазами материалиста. Правда, Спиноза анализирует Библию вне учета социальных условий, при которых библейские религиозные представления возникали, поэтому его атеизм в данном вопросе имеет исключительно созерцательный характер. Однако материалистический подход к Библии позволил ему сформулировать несколько важнейших положений, которые явились началом научной критики Ветхого завета. Первое положение: необходимо выяснить природу и свойства языка, на котором Библия была написана. Второе положение: необходимо отыскать литературные особенности, которые объединяют и связывают все книги в единое целое. Третье положение: необходимо выяснить, как выражается Спиноза, обстоятельства, относящиеся ко всем книгам пророков, т. е. знать жизнь, характер и занятие автора каждой книги, входящей в состав Библии, по какому случаю, в какое время он писал, выяснить, в чьи руки попала каждая книга, как ее исправляли, сколько разночтений было, по чьему решению она была принята в число «священных».

Руководствуясь перечисленными положениями, Спиноза делает попытку восстановить историю пророческих книг, выявляя при этом свою громадную эрудицию и глубокие филологические познания. В итоге своего анализа он пришел к выводу, что священные книги были написаны не одним человеком и не для народа одной эпохи, но многими авторами различного таланта и жившими в разные века. Если бы мы пожелали сосчитать время, захватываемое всеми ими, то получилось бы почти две тысячи лет, а может быть, гораздо больше.

Спиноза не знал и не мог знать в силу ограниченности науки своего века данных археологии и этнографии, помогающих раскрыть социально-исторические обстоятельства возникновения иудаизма и христианства, ветхо- и новозаветных религиозных представлений и библей-

---

[1] Б. Спиноза. Избранные произведения, т. II. М., 1957, стр. 105—106.

ской литературы. Работа Спинозы над раскрытием земного содержания Библии сопровождалась резкой критикой теологического понятия бога, религии и церкви и энергичной борьбой за такое общество, где о религии каждому можно думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает. Поэтому автор «Богословско-политического трактата» стал основоположником научной критики Библии.

Научная критика Библии стала, начиная от Спинозы, насущной задачей. Французский врач Ж. Астрюк, немецкий ученый Ю. Велльгаузен и многие другие успешно занимались критикой библейских текстов, доказав, что как Ветхий, так и Новый заветы являются литературными религиозными произведениями. Вывод этой критики всерьез подорвал веру в божественное происхождение Библии, а следовательно, и иудейского, и христианского вероучений, которые основаны на Библии.

Взгляды Спинозы и его критика Ветхого завета сыграли огромную роль в формировании взглядов еврейского буржуазного просветительства XVIII и XIX вв. Наиболее выдающимся представителем этих взглядов был философ самоучка, один из первых критиков Канта — Соломон Маймон (1754—1800).

Воспитанный в духе иудаизма, он юношей примкнул к хасидизму и посетил одного из его основоположников — Бера из Межерича. Маймон скоро распознал жульнические приемы этого «праведника», навсегда порвал со средой фанатиков и с головой ушел в изучение сочинений Маймонида. Под влиянием последнего он даже сменил свою фамилию Хейнман на Маймон. В своей «Автобиографии» Маймон отмечает, что он находился под влиянием Спинозы, идеи которого вдохновили его на борьбу с М. Мендельсоном, вожаком еврейского просветительства того времени. Мендельсон ополчился против Маймона, так как вожак просветительства «проявил полнейшую несостоятельность во всем, что касалось внешних исторических обстоятельств спинозизма, а уж тем паче в том, что касалось внутреннего характера последнего» [1].

Главное расхождение во взглядах между Мендельсоном и Маймоном выявилось в вопросе о просветитель-

---

[1] Гегель. Сочинения, т. XI. М.— Л., 1935, стр. 406.

ской деятельности тогдашней еврейской интеллигенции. Мендельсон требовал от нее распространения «разумной морали» и «естественной религии», Маймон же полагал, что массам необходимо, прежде всего, преподнести такие книги, в которых излагались бы вопросы естествознания, математики и философии.

С присущей ему энергией и страстностью Маймон взялся за издание научной литературы для польских евреев. Отсутствие средств и отказ друзей Мендельсона финансировать такое издание сорвали это начинание. Маймон пишет труды, в которых решительно опровергает каббалистические бредни, остроумно высмеивает поклонников хасидизма и средневекового фанатизма и защищает позиции современной ему науки и философии. Своими трудами он завоевал симпатии наиболее демократических представителей еврейского просветительства (гаскалы).

Книга Маймона «Автобиография» оказала влияние на многих деятелей просвещения (гаскалы) начала XIX в. в России: М. Лефина, И. Оршанского, А. Ковнера, И. Шора, А. Б. Готлобера и др. Весьма далекие от строго научного понимания социальных и духовных явлений, некоторые представители гаскалы довольно близко подошли к пониманию антинаучной сущности хасидизма, возникшего, как отмечалось выше, среди евреев Польши и Украины XVIII в. Упомянутые просветители резко критиковали хасидизм, фанатизм раввинов и талмудистов, обряды и культ иудейской религии.

Демократическая традиция просветителей XIX в. нашла свое блестящее выражение в творениях классиков еврейской литературы, в произведениях Менделе Мойхер-Сфорима, Шолом-Алейхема и Ицхок-Лейбуша Переца.

В статье «Чего мы хотим» Перец писал: «Мы не хотим выпускать из рук общечеловеческое знамя и не хотим сеять ни шовинистическую дикую полынь, ни фанатический терновник тунеядской философии. Мы хотим, чтобы еврей чувствовал себя человеком, чтобы он участвовал во всем человеческом, чтобы он жил по-человечески, имел человеческие стремления...» [1]

---

[1] И.-Л. Перец. Избранные сочинения, т. XVII. Вильно, 1926, стр. 112 (на евр. яз.).

Во имя «человеческой жизни» классики еврейской литературы всю силу своего таланта посвятили очистке быта народных масс от религиозных пут и обветшалых устоев средневековья. В отдельных своих произведениях они раскрывали реакционную роль иудаизма. Так, в рассказе «Любовь ткача» Перец устами своего героя заявил: «Теперь я понимаю, какие безжалостные слова говорил моему отцу жестокий мир:... «Ты работай много-много, денег получай мало-мало, а на жизнь проси у бога! Ты работай много, и днем, и ночью..., а исцеление для твоих глаз проси у бога! По восемнадцать часов в сутки сиди согнувшись среди четырех стен и глотай крашеную ядовитую пыль, а заболеешь астмой, претензии можешь предъявить опять-таки только богу!»...

Отдавал ли себе «меламед»[1] отчет в том, кому он служит? Понимал ли он, что, опутывая мою душу крепкой правоверной паутиной, он выбрасывает ее на свалку? Ему это и в голову не приходило. Он и сам был подневольным человеком, тоже служил хозяевам»[2].

В своих произведениях Шолом-Алейхем и Перец выразили протест против «божьих» порядков, выгодных эксплуататорам и взятых под защиту иудейской религией.

Несмотря на важную обличительную роль классической литературы и публицистики просветителей, вопрос о социальных причинах, породивших веру в бога Ягве, в богооткровенность Ветхого завета и Талмуда, остался без ответа. Ни Спиноза, ни Маймон, ни просветители XVIII—XIX вв. в силу своей классовой ограниченности не в состоянии были понять, что религия является искаженным отображением в умах людей повседневной жизни. Только основоположники марксизма впервые раскрыли подлинные корни и причины всякой религии, в том числе и иудейской.

Вооруженные учением Маркса — Ленина и опираясь на достижения современной исторической науки, советские историки и атеисты И. И. Скворцов-Степанов, Ем. Ярославский, Н. М. Никольский, А. Б. Ранович, Н. В. Румянцев и др., пользуясь данными археологии,

---

[1] Меламед — учитель начальной еврейской религиозной школы.

[2] И.-Л. Перец. Избранные сочинения, т. I. М., 1941, стр. 246 (на евр. яз.).

этнографии и истории религии, изучив общественно-экономические условия жизни евреев, доказали, что иудейская религия по своему происхождению ничем не отличается от религий других племен и народов древнего Востока. Они опровергли реакционно-националистическую проповедь еврейских богословов и буржуазных историков об «избранности» иудеев, о том, что иудейский религиозный закон якобы открыт богом евреям «от века», о том, что иудейская религия была будто бы с самого начала монотеистической, единобожной. Они неопровержимо доказали, что иудаизм на протяжении истории видоизменялся, приспосабливаясь к условиям времени, что он выражал интересы реакционных классов, цеплявшихся за старый общественный уклад и противившихся установлению нового, передового социального строя.

В социалистическом обществе подорваны самые глубокие корни религии. В нашей стране ликвидирована эксплуатация человека человеком. Тем самым уничтожена одна из основных причин, порождающих веру в бога. Однако в силу своей консервативности религиозные предрассудки еще полностью не изжиты в сознании многих советских людей. Атеизм сам собой не утверждается, необходимо настойчиво вести атеистическую пропаганду. К борьбе за искоренение всех пережитков в сознании людей призывает нас и Программа КПСС. «Партия рассматривает борьбу с проявлениями буржуазной идеологии и морали, с остатками частнособственнической психологии, суеверий и предрассудков,— говорится в Программе партии,— как составную часть работы по коммунистическому воспитанию» [1].

Иудейские раввины всячески пропагандируют идею о божественном происхождении Ветхого завета, догматов и праздников иудаизма. Разоблачение этой проповеди не только поможет советским людям освободиться от пут иудейской синагоги, но в равной степени и от пут христианской церкви и мусульманской мечети, так как за антинаучные, вымышленные положения о боговдохновенности «священного писания», существовании единого бога — творца мира и радетеля о делах человеческих — цепко держатся как ревнители иудаизма, так и адепты христианства и ислама.

---

[1] Программа КПСС. М., Изд-во «Правда», 1961, стр. 121.

* * *

В настоящем сборнике помещены статьи и материалы об иудаизме, написанные крупными советскими историками — И. И. Скворцовым-Степановым, Ем. Ярославским, Н. М. Никольским, А. Б. Рановичем и другими, которые убедительно разоблачают богословский и буржуазно-националистический миф о происхождении иудейской религии, священных книг, праздников и обрядов и научно освещают причины возникновения и эволюции культа Ягве, реакционную роль иудаизма и синагоги.

В этом же сборнике читатель найдет и некоторые работы домарксистских мыслителей (Хиви Габалки, Б. Спинозы), в которых подвергнуты рационалистической критике Библия, элементы иудейского культа и широко распространенной среди современных верующих евреев разновидности иудаизма — хасидизма. Несмотря на некоторую присущую этой критике историческую ограниченность, она может служить средством преодоления религиозных предрассудков.

Сборник рассчитан на широкий круг читателей, интересующихся вопросами истории религии и атеизма, и на пропагандистов-антирелигиозников. Он может быть также использован преподавателями как пособие при изучении основ научного атеизма.

М. Беленький



ПРОИСХОЖДЕНИЕ КУЛЬТА ЯГВЕ И ЕГО ЭВОЛЮЦИЯ



НЕБОЖИТЕЛИ ЕВРЕЙСКОГО НЕБА

*

Е. М. ЯРОСЛАВСКИЙ

Обычно принято думать, что евреи всегда веровали в единого бога. На самом деле нет ничего ошибочнее такого мнения. И как раз та самая Библия, на которую ссылаются обыкновенно как на доказательство единобожия еврейского народа, больше всего подтверждает тот факт, что евреи также веровали в очень многих богов. Об этом говорит само название бога (в Библии), которое передается словами: Элогим («боги»), Ягве, Саваоф, Адонай, Эл; упоминаемые много раз в Библии серафимы, херувимы, несомненно, были в свое время богами и духами отдельных племен, отдельных колен или даже, может быть, родов еврейского народа. Библия содержит указания на то, что евреи имели своих домашних богов-идолов, которых они возили с собой, как, например, перевезла (по рассказу Библии) Рахиль домашних богов-идолов во время своего бегства из дома отца (Быт., XXXI, 19) [1]. Как видно из рассказа о царе Давиде, домашние боги были величиной, по-видимому, в рост человека. Но, кроме этих богов, унаследованных еще от кочевой эпохи, в древних еврейских царствах — Израильском и Иудейском — существовала вера в многочисленных богов, управляющих различными силами природы и направляющих судьбы людей. На всяком высоком месте, под всяким зеленым деревом поклонялись евреи своим богам-

ваалам: Баал-Зевуву (Вельзевулу), Баал-Пеору, Баал-Бериту и другим, царице небесной (Иерем., XLIV, 17), Эль-Эльону, Эл-Оламу, богине Анат, Херембетэль и многим др. Евреи поклонялись также богам окружавших их народов, и Библия полна рассказами о том, как бог Саваоф, грозный бог, мстительный, ревнивый бог, наказывал их за это увлечение другими богами. У них очень был распространен культ Иштар, или Астарты, и рассказы о Мардохее и Эсфири, без сомнения, указывают на то, что у евреев распространен был культ Астарты и бога Мардука. В Библии рассказывается про культ Адониса и Таммуза.

Во главе этих богов стоял Ягве, ставший впоследствии исключительно богом евреев [2]. Ягве вначале изображался в виде быка, о чем имеются многочисленные указания в Библии. Так, в книге Числ, XXIII, 22 и XXIV, 8 Ягве приписываются рога единорога. Рога были неотъемлемой принадлежностью жертвенника Ягве. Во многих случаях Ягве прямо назван быком. «Золотой телец», как прямо сказано в Библии, был изображением Ягве (Исх., XXXII, 4); такие же изображения были в Вефиле и в Дане (IV кн. Цар., X, 29). Об идоле Ягве подробно рассказывается в книге Судей, гл. XVII. На древней еврейской печати также изображен телец.

Кроме Ягве-быка, евреи поклонялись змею, медное изображение которого находилось в иерусалимском храме, и другим животным. Позднее уже еврейские богословы и раввины наполнили небо бесчисленным множеством ангелов и архангелов. Еврейские попы доподлинно «знают», как все устроено на небе. Там сидит бог Саваоф, на голове его — святой дух (Шехина) [3]. По левую реку Саваофа сидит Михаил, по правую — Гавриил. Перед лицом его — Уриил, а сзади Рафаил. Окончание этих имен указывает, что в свое время эти архангелы были просто-напросто богами (Рафаил означает буквально в переводе на русский язык «Цели-бог», т. е. бог врачевания, бог исцеления).

А затем, по учению раввинов, бесчисленное множество ангелов населяет небо. Небо, по учениям еврейских [богословов] талмудистов, разделено на семь частей (христианская религия заимствует эту небесную географию, так же как и магометанская религия). В Талмуде, который для большинства евреев является не менее свя-

щенной книгой, чем Библия, раввин Реш-Лакиш (Шимон бен-Лакиш) описывает небо таким образом: существует семь небес, и эти небеса называются: Вилон, Ракия, Шхаким, Зебул, Маон, Махон, Аработ. Вилон — это передняя завеса. Рано утром поднимается, а ночью опускается. Ракия — это небо, к которому прикреплены солнце, луна и планеты.

Это именно та «твердь небесная», или твердая стена, которая отделяет «первобытные воды», по библейскому сказанию о сотворении мира. На третьем небе, Шхаким, стоит мельница и мелет манну. (Ведь надо же пропитать этакую ораву хотя бы манной кашкой.) Четвертое небо — Зебул, где находится небесный Иерусалим. Там также построены храм и алтарь, и сам архистратиг [водитель воинств] Михаил, великий князь, здесь является священником и приносит жертвы. Пятое небо — Маон; на этом небе живут целые батальоны прислуживающих ангелов, вся работа которых заключается в том, что по ночам поют песни (нашли время, полунощники!), а днем, из уважения и ради почета Израилю, молчат. Шестое небо — Махон. Это своего рода складочное место; но какие там склады! Одни наполнены снегом и градом. Специальный склад наполнен губительной росой. Имеется амбар с губительными потоками, затем амбар, где заперты бури, и специальный склад дыма, а дверь склада из пламени; и, наконец, седьмое небо — Аработ. На этом небе живут: право, справедливость, добродетель, сокровища жизни, мира, благословения, души праведных, души тех, кто еще должен родиться, а также имеются склады росы, которой еврейский бог будто бы воскрешает мертвых[4].

Если вас удивит эта небесная география и точное описание того, чего никто никогда не видел и чего не увидит никогда, если вы усомнитесь во всех этих фантастических сказках, то всякий правоверный талмудист будет считать, что вас следует предать анафеме (херем). И предавали!

Каков собой еврейский бог? [По представлению еврейских средневековых мистиков-каббалистов, бог] — это старец, который имеет один миллиард семь тысяч кудрей, рост его равен полумиллиарду миль, пальцы — длиной в сотни тысяч миль, а кисти рук не менее двухсот сорока двух тысяч миль.

Еврейские попы точно знают, чем бог занимается каждый час. В еврейском Талмуде (трактат Авода-Зара) один из раввинов рассказывает: день имеет двенадцать часов (на небе так же, как и на земле). В первые три часа бог сидит и занимается законами, т. е. изучает законы (еврейский бог, создав законы, вследствие своей старости и дряхлости не надеется на свою память и каждый день вновь и вновь перечитывает их). Следующие три часа он судит вселенную. Когда он замечает, что мир заслуживает гибели, тогда он, встав с трона суда, садится на трон милосердия (жалко ведь, чем же старичок заниматься-то будет, если мир погибнет?). В третьи три часа он сидит на троне и играет со всем миром, начиная от рога единорога до яичка червяка (чем бы дитя ни тешилось, лишь бы не плакало!). В четвертые три часа он сидит на троне и играет с левиафаном. Левиафан — это могучее животное [рыба], на котором «держится мир». Значит, с этим-то животным бог и забавляется каждый день по три часа. Так проводит еврейский бог день.

Но вот наступает ночь. Ночь разделяется на три стражи. Об этом рассказывает другой раввин, рабби Элиезер, в трактате Талмуда Берахот. Рабби Элиезер говорит: ночь имеет три стражи, и на каждой страже бог ревет, как лев, ибо сказано: «господь будет реветь с высоты, и голос его будет слышен из святого жилища его, он будет реветь над своим стадом».

Такие нелепые вымыслы могли найти веру в народе только потому, что массы были забиты нищетой, находились под гнетом своих и иноземных эксплуататоров, под духовным гнетом раввинов. Буржуазия же еврейская, как и всякая буржуазия, всегда поддерживала (а в странах капитализма поддерживает и теперь) религиозное воспитание трудящихся евреев, она создает особые религиозные семинарии (ешиботы), в которых еврейские раввины забивают голову юношам всеми этими побасенками, выдавая их за священное писание. Священное писание (Библия) и Талмуд (толкование Библии) — вот то, чем забивали головы еврейской молодежи целые века... Талмуд [предлагает] закон божий — «священное писание» изучать день и ночь. А раз нужно изучать день и ночь «священное писание», так ясное дело, что для других наук остается только то время, которое нельзя

употребить на «священное писание» [т. е. никакого времени не остается].

Ночью же, добавляет раввин Менахем, когда бог изучает Талмуд, высокую школу, в которой на небе сам бог учится с ангелами, посещает также Асмодей, царь над дьяволами, который ежедневно возносится на небо и там учится [5]. Некоторые ангелы будут существовать вечно; это, по учению Талмуда, те, которых бог сотворил во второй день. Для других ангелов настанет время, когда они прекратят свое существование, это — ангелы, сотворенные богом в пятый день. Еврейский бог еще и в настоящее время творит новые многочисленные сонмы ангелов [6]. Архангел Михаил состоит ангелом воды, Гавриил — огня и зрелости овощей.

В пятницу вечером при наступлении сумерек господь бог сотворил дьяволов, но так как скоро наступил шаббас (суббота), то он не успел одеть их в платье, т. е. в тело...

По Талмуду, есть дьяволы, которые состоят в брачных союзах между собой; размножаются они так же, как и люди, едят, пьют, как люди, а многие из них даже умирают. Четыре женщины слывут за матерей дьяволов. [Царю] Соломону была предоставлена власть над ними; он называл их своими слугами и употреблял их для услужения себе... Лилит, одна из этих четырех женщин, была непокорна Адаму, и ее осудили на то, что ежедневно стало умирать 100 детей ее. Лилит беспрестанно издает рев совместно с другими дьяволами. Другая же из этих дьяволиц постоянно танцует и водит с собой 479 (какая точность!) злых духов.

О местопребывании дьяволов Талмуд говорит, что некоторые из них живут в воздухе и доставляют людям сны; другие же сидят на дне моря, они уничтожили бы весь мир, если бы были оттуда освобождены; иные дьяволы живут, наконец, в людях и являются причиной их грехов. По мнению Талмуда, дьяволы танцуют между рогами волов, выходящих из воды, и около женщин, возвращающихся с погребения, охотно пребывают дьяволы около раввинов; живут они также на ореховых деревьях, под которыми спать опасно, так как на каждом ореховом листе сидит дьявол. Два знаменитых дьявола — Аси и Асаэль живут на Востоке, в темных горах; от них Валаам, Иов и Иофор (тесть Моисея) научились

чародейству, а Соломон благодаря им господствовал над птицами и над всеми дьяволами[7].

...Рай, говорит Талмуд, наполнен чудным благовонием. Однажды Илия осыпал плащ одного талмудистского рабби [законоучителя] листьями небесных деревьев, и, когда раввин опять надел на себя этот плащ, благовоние удержалось на нем. Вследствие этого плащ был продан за 150 динариев.

Чем питаются праведники в раю? На небе праведные питаются соленым мясом самки левиафана; питаются также мясом какого-то громадного вола, который каждый день съедает траву на тысяче гор. Далее, по словам Талмуда, в раю праведные приготовляют себе превкусное блюдо из какой-то особенной птицы...

Но, прибавляет Талмуд, только евреи, и притом только слепо верующие, войдут в рай, а безбожные пойдут в ад. Там находится гной и кал, плач и темнота; в каждом адском помещении находится шесть тысяч громадных сундуков, а в каждом сундуке — 6 тыс. бочек желчи. Ад в шестьдесят раз больше рая.

Для душ же добродетельных, имеющих, однако, и свои падения, религиозники [средневековые каббалисты] предлагают как средство очищения душепереселение, как педагогическую меру, как вразумительное наказание, как средство возвращения людей к богу, как средство исправления и усовершенствования. «Ученые» раввины-каббалисты учили, что в Адаме находилось 600 тыс. еврейских душ, которые вместе с ним согрешили. Они должны были для исправления постоянно вращаться в различных человеческих телах до самого пришествия мессии; праотец Авраам открыл будто бы, что души живут и по смерти и из одного тела переходят в другое. Они учили, что душа Авеля перешла в Сифа, а душа Каина — в тело египтянина, которого убил Моисей.

Души же обыкновенных людей, смотря по степени греховности и нужде в очищении, переселяются в животных: львов, змей, ослов и т. п. [Каббалисты] дальше учат, что души безбожных евреев, которые убили еврея или изменили иудейской вере, по смерти переходят в растения и животных, потом мучаются в аду в течение 12 месяцев, а после этого срока мучения души эти переходят для своего исправления сначала в неодушевленные предметы, потом в зверей, далее в язычников и, наконец,

опять в евреев. После всех переселений душа чистой восходит к богу, который принимает ее к себе с поцелуем, после чего она восходит на высшую ступень бытия — в седьмую палатку жизни, называемую «святая святых».

Любовь и ненависть, спокойствие и страх, птицы и рыбы, ветры, дикие звери, лекарства, солнце, месяц и звезды имеют своих особенных ангелов, и раввины уверяют, что «знают» имена каждого из них. Главный труд ангелов состоит в том, чтобы устраивать людям спокойный сон ночью. Кроме того, они еще молятся о людях, и человек должен обращаться к ним с молитвой; но ангелы, по учению Талмуда, не понимают ни сирийского, ни халдейского языка, поэтому ни один еврей не должен обращаться к ним с молитвой на этих языках[8].

Еврейские раввины опутали каждого верующего еврея тысячами предписаний. Ими все предусмотрено: как и из чего приготовлять пищу; что можно и чего нельзя есть; когда можно спать с женой, а когда нельзя; чему можно и чему нельзя учиться; когда надо молиться; какие отношения должны быть между родственниками, какие между «чужими» и к «чужим». Они наложили свою лапу на семейную и личную жизнь и всю общественную жизнь евреев хотели бы также держать в своих руках. И одним из страшных орудий господства над верующими евреями они избрали изложенное выше учение о рае и аде.

В результате победы социализма сотни тысяч трудящихся евреев в СССР, как трудящиеся других национальностей, рвут с этими путами, которыми их связывали раввины, попы, ксендзы и муллы. И в странах капитала трудящиеся в процессе революционной классовой борьбы против капитализма освобождаются от религиозного дурмана, от того страха перед адом, который помогает эксплуататорам держать трудящихся в покорности и порабощении.



КНИГИ МОИСЕЕВЫ И ИХ ИСТОРИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ

И. И. СКВОРЦОВ-СТЕПАНОВ

Изучением Библии давно установлено, что те древние сказания относительно истории и религии евреев, которые содержатся в книгах Моисеевых, представляют работу не одного автора и уж во всяком случае не того мифического человека, который в этих сказаниях носит имя Моисея и является освободителем, основателем религии и законодателем израильских племен. Сказания эти принадлежат *разным авторам*, сочинения которых только по возвращении из вавилонского плена, т. е. лишь в *пятом столетии* до н. э., переработаны иудейскими жрецами (священниками) в Тору, в теперешнее Пятикнижие Моисеево. Но даже и эти «источники», лежащие в основе сказаний Моисеевых книг, представляют собственно не первоначальные тексты. Неизвестные авторы пользовались при составлении не только устными преданиями, древнееврейскими народными и военными песнями и т. д.; они отчасти использовали и письменные сборники песен и мифов, которые, однако, остались нам неизвестны, за исключением немногих дошедших до нас *названий* таких записей. Например, один из авторов, послуживший источником при составлении Пятикнижия Моисеева и получивший у исследователей Библии название иудейского ягвиста (почитателя Ягве), широко использовал так называемую «Книгу войн Ягве» («Sepher milchamot Jahwe») — сборник древнеиудейских военных гимнов и так называемую «Книгу справедливого» («Sepher hajjaschar») — собрание изречений и назиданий.

Но бесследно потеряны не только эти древнейшие сочинения, лежащие в основе Пятикнижия. По возвращении из вавилонского плена иудейские священники приступили к собиранию, дополнению и обработке древних исторических и религиозных письмен. В качестве материала они пользовались отнюдь не первоначальными текстами, составленными непосредственно по древнейшим сказаниям и преданиям: иудейским жрецам пришлось пользоваться для составления Торы теми письменными текстами, которые дошли до них. Между тем со времени первой записи эти «книги» в течение протекших от их составления столетий неоднократно списывались снова и снова. При этом переписчики вовсе не следовали буквально имевшемуся у них тексту. Те места, которые представлялись им сомнительными или шли вразрез с их религиозными представлениями и нравственными понятиями, они попросту выбрасывали или подвергали истолкованиям, изменяя слова, делая собственные прибавки, искажающие первоначальный смысл. Далее, они не останавливались перед тем, чтобы дополнять описываемые ими сообщения всевозможными местными вариантами тех же мифов и местными же историческими преданиями, а когда это представлялось необходимым для завершения рассказа, вставляли от себя целые части.

Таким образом, жрецы (священники), занятые делом обработки и редактирования, увидали перед собою разнороднейшие, взаимно противоречивые тексты писаний, которые они, поскольку это представлялось им полезным, соединили в теперешнюю Тору. Но, как оказывается при ближайшем исследовании, они руководствовались при этом не только чисто редакционными соображениями. Они с величайшей тенденциозностью работали на пользу своим собственным религиозно-иерархическим притязаниям. Мало того, что старую историю еврейского народа и прежде всего Иудеи они изображали, как славное прошлое,—на то они были иудеями: свою первенствующую задачу они видели в том, чтобы очистить веру, т. е. показать, будто иудейский культ Ягве был древнейшей религией всего еврейского народа и будто обряды и предписания этого культа, возникшие лишь за последние два-три столетия, до того времени представляли старые священные правила, данные самим Ягве и принесенные израильтянами еще из пустыни.

Но даже и эта жреческая обработка Торы, выполненная по возвращении из вавилонского плена (лет за 500 до н. э.), не сохранилась в своем первоначальном, подлинном виде. Ее тоже много раз переписывали как в целом виде, так и в частях. И пусть позднейшие переписчики относились к делу с более благоговейной строгостью, чем их предшественники, все же вскоре опять оказались в ходу многочисленные списки и выписки, отличающиеся друг от друга. В эпоху борьбы Маккавеев некоторые из них были потеряны, но в ближайшие два века возникли новые, страдавшие не меньшими недостатками. Одно время даже в Палестине позднейшей эпохи были в употреблении два, так сказать, *официальных текста Торы, сильно расходившихся между собою: иудейское и самаритянское Пятикнижия.* А когда — в третьем столетии до н. э. — пять книг Моисеевых вместе с другими ветхозаветными писаниями были переведены на греческий язык, наряду с только что названными возникла новая, третья официальная редакция. Конечно, легенда рассказывает, будто перевод, предпринятый одновременно, но самостоятельно каждым из 70 или 72 иудейских толковников, был выполнен с такой точностью, что, когда, окончив работу, произвели сравнение 72 переводов, они дословно совпали между собою. На самом же деле о точности нечего и говорить. Попадаются целые части, переведенные крайне неудовлетворительно, а такие места, которые представлялись переводчикам слишком зазорными, попросту выброшены.

После разрушения Иерусалима (70 г.) и падения Иудейского царства еврейские рукописи были рассеяны по всему миру; но впоследствии иудейско-вавилонская школа ученых, так называемых масоретов («масора» означает предание, традиция), снова собрала эти сочинения. Путем тщательного сравнения сохранившихся искаженных еврейских текстов между собою и с греческими переводами она постаралась по мере возможности восстановить первоначальный текст ветхозаветных книг. Эта работа нашла завершение лишь в XI столетии.

Таким образом, текст так называемых книг Моисеевых, равно как и большей части других ветхозаветных писаний, сильно испорчен: испорчен больше, чем текст древних религиозных писаний, сохранившихся от других культурных и полукультурных народов древности. Ис-

порчен потому, что слишком много раз к его «очистке» и «выправлению» прилагали свою руку различные авторы, которые зачастую стремились не столько сохранить текст, сколько внести в него свои собственные религиозные воззрения, возникшие в очень поздние эпохи.

Ввиду этого все ссылки на то, что в таком-то из ветхозаветных писаний сказано то-то, имеют малую ценность для истории религии. Для истории религии можно было бы использовать только такие данные, которые опираются на исторические документы иного характера или подтверждаются фактами, полученными при изучении других народностей, стоящих почти на той же ступени развития. Следовательно, на каждом шагу требуется строгая критическая проверка.

В настоящее время мы не будем останавливаться на пятой книге Моисеевой, на «Второзаконии». Рассмотрим только, каковы так называемые источники, лежащие в основе первых четырех книг Моисеевых и по возвращении из вавилонского плена переработанные в Моисеевы писания.

Исследователи Библии обыкновенно различают три основных сочинения:

1. Сочинение, составленное, по всей вероятности, одним или несколькими израильскими жрецами (священниками); по-видимому, оно было написано главным образом с той целью, чтобы зарегистрировать религиозные обряды, учреждения и правила, существовавшие в эпоху автора или авторов, и объяснить их происхождение. Это сочинение обыкновенно называют *жреческим кодексом.*

2. Кроме этого сочинения, составители книг Моисеевых использовали одну книгу мифов и исторических рассказов. Она была составлена членом колена Ефремова и воспроизводит главным образом местные сказания, передававшиеся в то время в обиталищах этого племени; многие из них *древнеханаанского* происхождения. Эту книгу обыкновенно называют элогистским сочинением. Однако редакторы, составлявшие Тору после вавилонского плена, уже не могли пользоваться этим ефремистским сочинением в оригинале: задолго до пленения, вероятно, уже в конце седьмого столетия до нашей эры, из него и другого собрания мифов путем их переработки было составлено одно целое.

3. Это «другое» собрание — религиозно-историческая книга одного иудейского почитателя Ягве, по всей вероятности священника. Он пересказывает большинство древнеиудейских легенд, отчасти также и ханаанских сказаний о предках в их позднейшей иудейской переработке и старается доказать, что иудейский культ Ягве искони (с самого сотворения мира) был национальным культом израильского народа; следовательно, позднейший культ родовых богов и богов-предков у североизраильтянских племен это просто отпадение от Ягве. Значительную часть вставленных им песен он заимствовал, по-видимому, из упомянутой выше «Книги войн Ягве». Этот иудейский рассказчик — пламенный почитатель Ягве. Все события иудейской истории он объясняет прямым вмешательством Ягве; поэтому почти все научные исследователи Библии называют его *ягвистом*, а его сочинение — сочинением ягвиста.

Когда возникли эти древнейшие основные сочинения? Из каких религиозных воззрений исходили их авторы? Какие цели они преследовали? В какой мере первоначальные сочинения подверглись переработке в позднейшее время? По всем этим вопросам между богословами, изучающими Библию, идет ожесточенная борьба. Она тем упорнее, что ответ на эти вопросы представляет не только чисто научный интерес: она имеет величайшую важность и в том отношении, что исходом ее решается вопрос, какова была древняя религия евреев. А некоторым либеральнейшим богословам, занимающимся критикой Библии, хотелось бы как можно больше спасти из тех старых воззрений, будто религия народа израильского уже в древнейшие времена была единобожием (монотеизмом) и будто единым богом израильтянских племен с самого начала был Ягве.

Август Дилльман, один из видных историков Востока и критиков Библии, на основании своих исследований приходит к тому выводу, что древнейший из источников Пятикнижия, «Жреческий кодекс», возник, по всей вероятности, приблизительно в конце IX или в начале VIII столетия до н. э. Но к этой эпохе относятся лишь немногие части теперешнего текста: прежде чем попасть в позднейшую Тору, этот источник еще больше, чем остальные, подвергался различным переработкам и дополнениям. Можно показать даже, что очень значительная

часть возникла лишь во время вавилонского плена, так как она представляет систематическую запись иудейских правовых обычаев и религиозных обрядов, сложившихся во время этого плена.

Вторым по древности сочинением можно считать ефремистскую книгу мифов, которая, вероятно, возникла полустолетием позже, чем древнейшие части «Жреческого кодекса»; напротив, сочинение ягвиста составлено в эпоху первых пророков, к концу VIII или, возможно, лишь к началу VII столетия до н. э.

Но с таким определением древности различных источников Библии решительнейшим образом не согласно большинство известнейших богословов, занимавшихся изучением Библии: Кюнен, Граф, Будде, Велльгаузен, Штаде. Они полагают, что рассказ ягвиста — древнейший и относят его написание одни к восьмому, другие к седьмому веку до н. э. Элогистская книга сказаний, по их мнению, значительно позднейшего происхождения, и часть ее, по всей вероятности, заимствована из ягвистского сочинения. Напротив, по мнению этих исследователей Библии, «Жреческий кодекс» мог возникнуть только в вавилонском плену.

Соображения, по которым эпоха возникновения названных сочинений определяется таким образом, имеют частью историко-литературный и филологический, частью богословский характер. Так, например, указывают: в «Жреческом кодексе», конечно, встречаются древнейшие, так называемые архаические, т. е. вышедшие из употребления, слова и обороты; но по преобладающим формам выражения это сочинение, несомненно, относится к эпохе вавилонского плена. Далее ссылаются, как, например, профессор Штаде в своей «Истории израильского народа» (I, стр. 62), на то соображение, что «ни в одном сочинении, относящемся к эпохе до вавилонского плена, нет ни одной цитаты из этого сочинения, нельзя найти ни одного места, которое можно было бы рассматривать, как предпринятую на его основе переработку». Другими словами, среди древнейшей части пятой книги Моисеевой, «Второзакония», невозможно указать ни одного места, которое являлось бы прямо заимствованным из «Жреческого кодекса». Далее указывают, что сочинение ягвиста приходится считать более древним уже по той причине, что здесь чаще встречаются архаические

словообразования, чем в «Жреческом кодексе» и в ефремистской книге сказаний, что изложение у ягвиста отличается большей свежестью, непосредственностью, имеет более народный характер, а его понятие о боге свидетельствует о несравненно большей простоте, наивности, бесхитростности. Поэтому, если в элогистской книге мифов и в ягвистском сочинении можно найти сходные, параллельные места, нельзя предполагать, что ягвист заимствовал эти места из собрания мифов элогиста, а, наоборот, следует думать, что элогист кое-что взял у ягвиста.

Эти соображения в значительной своей части правильные, но они не доказывают того, что должны были бы доказать. Конечно, в писаниях ягвиста встречаются многие древние выражения, хотя в общем едва ли чаще, чем в элогистской книге сказаний. Но этот факт очень просто объясняется тем, что, как уже упомянуто, ягвист, составляя свои записи, явным образом использовал многие древние песни и собрания изречений и взял отсюда некоторые выражения и обороты в свой текст. Напротив, «Жреческий кодекс» много раз подвергался переработке, чистке и дополнениям, и при этих переработках устаревшие и вышедшие из употребления обороты заменялись более новыми.

Что касается представления о боге, то здесь надо судить не по внешности, а по тому, принадлежит ли в элогистском собрании сказаний и в ягвистском сочинении перевес так называемому политеистическому (политеизм — многобожие) или монотеистическому (монотеизм — единобожие) пониманию бога, и далее, мыслится ли бог как человеческое существо (т. е. обнаруживающее человеческие страсти и слабости), как бог племени, бог-предок, местный бог, или же как иудейский национальный бог и бог вселенной. А если мы будем судить таким образом, то придется признать, что понятие бога у элогиста относится к несравненно более низкой ступени в развитии религии, чем тот образ, в каком ягвист представляет себе своего Ягве. Правда, изложение у ягвиста характеризуется большей простотой, наглядностью,— хотелось бы сказать, изобразительностью и осязательностью, чем в ефремистской книге сказаний. Но это объясняется отчасти различиями в изобразительном искусстве авторов, отчасти различиями тех целей, которые они преследуют.

Ефремистский собиратель сказаний ограничивается тем, что он просто записывает религиозные народные сказания и легенды, найденные им у северного Израиля, для него далека мысль о богословских исследованиях и умозрениях. Он, насколько можно судить в настоящее время, не жрец, а, если можно так выразиться, ефремистский патриот, который интересуется древней историей своего народа и в особенности колен (племен) Ефрема и Манасеи (некогда соединявшихся, как говорит древнее предание о происхождении этих племен, в колене Иосифа) и пользуется всяким случаем, чтобы представить прошлое этих племен как самое славное во всей истории Израиля.

Ягвист преследует совершенно иные задачи. Хотя он жрец, но он пишет для массы. Он задается пропагандистскими целями и потому старается приспособиться к пониманию масс. В свое сочинение он часто вплетает всевозможные назидания и практические наставления, но уклоняется от всяких ученых рассуждений и старается, так сказать, популяризировать своего Ягве. Способ его письма и изложения напоминает великих народных пророков.

Из различия целей совершенно естественно вытекает и различие в способах изложения. И те приведенные выше соображения, на основании которых большинство богословов хочет признать ягвистское сочинение древнейшим, наиболее надежным и важным источником «Пятикнижия», в действительности не являются для них главными и решающими. Действительные побуждения этих богословов — богословского свойства. «Пятикнижие Моисеево», «Книга пророка Осии», «Книга судей Израилевых» и «Первая книга Царств» передают красивые сказания о том, что народ Израиля при исходе из Египта уже превратился в «нацию», и столько же красиво рассказывают, как Моисей вел народ и дал ему религию. И вот богословы, воздвигающие свое богословское здание будто бы очищенным от всех «посторонних примесей» древнеиудейской религии, не хотят расстаться с этими сказаниями, которые представляют для них «историческое свидетельство» о том, что народ израильский издревле был монотеистом. Для них еврейская религия представляет не одну среди многих других, а совершенную форму всякой дохристианской религии, такую

религию, в которой, хотя она получила человеческое выражение, тем не менее открылись воля и величие вечного бога. А с этой точки зрения становится совершенно понятным, что древнейшим и наиболее надежным они хотят признать такой документ, на сообщения которого главным образом опирается их общее понимание и который даже в частностях подтверждает их предвзятые мнения. В этом — причина того предпочтения, которое они оказывают ягвисту.

Возьмем для примера профессора Карла Будде в качестве представителя этого направления. В своей книге «Религия израильского народа до эпохи изгнания» (Гиссен, 1900 г.) он исходит из того взгляда, что возникновение культа Ягве, как религии Ягве, совпадает по времени «с началом самого народа» и что библейское предание «до древнейших времен включительно», т. е., возвращаясь к тому моменту, когда Библия впервые начинает говорить о «народе Израиля», в существенном следует считать надежным историческим документом. Поэтому он считает исторически несомненным, что колыбелью народа израильского был Египет и что в известное время, как рассказывается во второй книге Моисеевой, «Исходе», израильские племена вышли оттуда, что уже в пустыне они сложились в нацию, которая признала своим национальным богом горного бога хеттеев, обитавшего на Синае, причем израильские племена соединились с хеттеянским племенем номадов. А этот союз, полагает Будде, «имел своим непременным условием и предполагал принятие хеттеянской религии, служение Ягве».

Раз богослов исходит из таких предположений, как из несомненных исторических факторов, он прямо вынужден считать ягвистское сочинение древнейшим и самым важным: в нем он находит наилучшее, иногда по существу единственное подтверждение своих взглядов. Оно безусловно необходимо ему в качестве опоры для созидания древнейших отделов истории израильской религии. Он был бы непоследователен, если бы не использовал ягвистского сочинения в качестве достоверного документа, дающего точное представление о древнееврейских религиозных воззрениях; точно так же культ предков, явственно и почти на каждом шагу выступающий в ветхозаветных писаниях, он должен считать поздней-

шим «отпадением» от монотеистического культа Ягве, совершившимся под влиянием ханаанских идолопоклонников.

Такие приемы совершенно неприемлемы для современной науки. Для нее израильская религия развилась так же, как и другие религии, а не явилась сразу в законченном и завершенном виде. Поставив вопрос, каким образом она развилась, мы должны обратиться к формам религии у других пастушеских народов, стоящих приблизительно на такой же ступени развития. Сравнение религиозных воззрений и обрядов у этих народов с преданиями и пережитками древнего культа, сохранившимися до позднейшей эпохи израильского народа, способно осветить многое в истории еврейских религиозных воззрений. Что касается критики Библии и изучения разнообразных литературных источников, лежащих в ее основе, то они могут дать, как следует из всего предыдущего, только подготовительный материал для действительно научной истории иудейской религии.

Таким образом, мы должны были бы поставить в первую очередь следующие вопросы: какую религию находим мы у других кочевых племен? Каким образом возникает поклонение силам природы? Какое место занимает оно в истории религии? Как возникает культ родового бога и племенного бога? Могли ли евреи уже в пустыне образовать нацию или народ? Как могло бы случиться, что «монотеистический» национальный бог Ягве впоследствии был опять вытеснен племенными или родовыми богами?

Только таким образом история иудейской религии становится на твердую почву и разрешаются бесконечные противоречия, из которых не хотят и не могут выбраться богословы, прилагающие все силы для спасения старого Ягве и для укрепления вконец расшатанной первоосновы современных европейских религий.

БЫЛ ЛИ ЯГВЕ С САМОГО НАЧАЛА БОГОМ НАЦИИ?

Уже та внешняя форма, которая придана библейской истории об исходе израильского народа из Египта и о его сорокалетнем странствовании в пустыне, показывает, что эта история — просто миф; притом, если оставить в стороне, может быть, миф об Иосифе, в этом мифе

еще меньше действительно исторического содержания, чем даже в сказаниях о праотцах (патриархах). Едва ли можно сочетать бо́льшие противоречия, чем представляют объединенные в Библии рассказы элогиста и ягвиста об исходе из Египта; и противоречия эти не только в частностях и второстепенных вещах, но и в самой основе, в самом остове мифа. Если перед нами два рассказа, соединенных вместе, но остающихся не согласованными друг с другом, то отсюда следует, что в Иудее и в области колена Ефремова существовали тогда два варианта этого мифа, коренным образом отличавшиеся один от другого. Такое явление наблюдается обыкновенно в тех случаях, когда за мифом нет исторической подоплеки, которая могла бы оставить глубокий след в народном сознании и в народных преданиях и предохранить от свободного творчества или от смешения с другими мифами.

Вот некоторые примеры противоречий.

По тому сказанию, которое передает ягвист, израильтяне до исхода из Египта жили на пастбищах Гесем, так как они были пастухами овец.

«И сказал Иосиф братьям своим и дому отца своего: я пойду, извещу фараона и скажу ему... эти люди пастухи овец, ибо скотоводы они; и мелкий и крупный скот свой, и все, что у них, привели они. Если фараон призовет вас и скажет: какое занятие ваше? то вы скажете: мы, рабы твои, скотоводами были от юности нашей доныне, и мы и отцы наши,— чтобы вас поселили в земле Гесем. Ибо мерзость для египтян всякий пастух овец» (Быт., XLVI, 31—34).

«И сказал фараон Иосифу: отец твой и братья твои пришли к тебе; земля египетская пред тобою; на лучшем месте земли посели отца твоего и братьев твоих; пусть живут они в земле Гесем; и если знаешь, что между ними есть способные люди, поставь их смотрителями над моим скотом» (XLVII, 5—6). «И жил Израиль в земле египетской, в земле Гесем, и владели они ею» (ст. 27).

Напротив, по сказанию, переданному элогистом, израильтяне были земледельцы и жили среди египетского населения в земле Рамсес, которая, как известно, была плодороднейшей частью Египта и была сплошь занята земледелием.

«И поселил Иосиф отца своего и братьев своих, и дал им владение в земле египетской, в лучшей части земли, в земле Рамсес, как повелел фараон» (XLVII, 11).

И то и другое одинаково неправдоподобно. Маленький Гесем не мог дать пропитание такому многочисленному пастушескому народу, каким описывают нам народ израильский при его исходе из Египта. А если, как следует из элогиста, израильтяне занимались в Египте земледелием, как могли бы они выйти из Египта кочевым народом?

Далее, хотя элогист рассказывает, что израильтяне расселились среди египетского населения, однако по его же сообщению они составляли особый, самостоятельный народ, более многочисленный и сильный, чем египетский: в такой мере многочисленный, что египтяне увидали в этом опасность для собственного государства:

«И сказал (новый фараон) народу своему: вот, народ сынов израилевых многочислен и сильнее нас; перехитрим же его, чтобы он не размножался; иначе, когда случится война, соединится и он с нашими неприятелями, и вооружится против нас, и выйдет из земли нашей».

Согласно же ягвисту, который рассказывает, что евреи были поселены отдельно от презиравших их египтян («ибо мерзость для египтян всякий пастух овец») и жили в земле Гесем как пастухи, выходит, что у египтян вовсе не было такого страха перед потомками Иакова, как пред большим народом: иначе они не рискнули бы обременять израильтян непомерным барщинным трудом.

«И поставили над ним (народом израильским) начальников работ, чтобы изнуряли его тяжкими работами. И он построил фараону Пифом и Рамсес, города для запасов... И потому египтяне с жестокостью принуждали сынов Израилевых к работам и делали жизнь их горькою от тяжкой работы над глиною и кирпичами и от всякой работы полевой» (Исх., I, 11, 13—14).

Таким образом, израильтяне должны были строить фараону города и в то же время выполнять всякие земледельческие работы,— замечательно подходящее занятие для кочевников, пастухов овец!

Что ни фраза, то противоречие или невозможность.

Если бы исход евреев из Египта и гибель египетского войска не были простой выдумкой, то мы должны были найти хоть какое-нибудь указание на это событие в египетских исторических записях. И как раз история Египта в четырнадцатом и тринадцатом столетиях до н. э.— в эпоху, к которой по Библии относится пребывание евреев в Египте и т. д.,— известна нам с бо́льшими подробностями. Почти за каждый год нам известны важнейшие события, а зачастую даже и совсем второстепенные происшествия. И однако египетские исторические письмена ни словом не упоминают о выходе евреев или о гибели египетского войска в Красном море.

Этим мы вовсе не хотим сказать, что под мифом об исходе нет никакой исторической подоплеки. Такие мифы редко или никогда не возникают, если нет воспоминаний о каких-либо действительных происшествиях. Может быть, поводом к образованию этого мифа послужило изгнание из Египта гиксосов, семитического пастушеского народа. Около 2100 г. до н. э. он вторгся в дельту Нила и завоевал Нижний Египет, но в семнадцатом столетии был изгнан царями Верхнего Египта. Может быть, основы этого сказания следует искать в том, что часть евреев-номадов, кочевавших на юго-западе Сирийской пустыни, одно время находилась под египетским владычеством. Но быть может, в основе мифа об исходе лежат ханаанские воспоминания о том времени, когда при Тутмосах II и III (XVI в. до н. э.) египтяне распространили свое господство до Финикии и Месопотамии и наложили на покоренных ханаанских князей тяжелые дани: в одном египетском списке данников, которые должны были платить дань Тутмосу III, среди ханаанских округов приведены два с такими названиями: Иаков-Эл и Иосиф-Эл (Eduard Mayer. «Israel und seine Nachbarstämme», стр. 249) — новое, дополнительное доказательство, что оба имени ханаанского происхождения и что в Ханаане так называли богов- предков, или элогимов, которым поклонялись и по имени которых назывались их потомки.

Но каким бы образом ни возникли сказания об исходе из Египта, нет никаких доказательств, что такое событие действительно совершилось: это прямо признают и отдельные исследователи-богословы, например Штаде и Велльгаузен.

Совершенно то же следует сказать и о сорокалетнем странствовании по пустыне. Полная бессмыслица, будто в пустынных степях, находящихся к югу и западу от Палестины, в течение многих годов мог бы бродить скотоводческий народ, состоящий из десяти или двенадцати племен (колен). В такой области, бедной водою и растительностью, могла бы кочевать скотоводческая группа самое большое в несколько сот человек. Даже в несравненно более плодородных пустынных областях западной Аравии орды номадов только в совершенно исключительных случаях составляют в настоящее время несколько сот человек каждая,— обыкновенно же мы находим здесь орды всего в 20—30 шатров, с 60—70—80 обитателями. Общая, совместная жизнь десятков тысяч человек положительно невозможна.

Поэтому позднейшие израильтяне, которые еще были знакомы с природой таких пустынных областей, тоже не могли освоиться с мыслью, что там некогда кочевал целый народ. По библейскому рассказу, уже на третий день по исходе евреи начали страдать от смертельных мук жажды, а вскоре затем, несмотря на взятые из Египта запасы, им стала угрожать голодная смерть.

«И повел Моисей израильтян от Черного моря, и они вступили в пустыню Сур; и шли они три дня по пустыне и не находили воды. Пришли в Мерру — и не могли пить воды в Мерре, ибо она была горька, почему и наречено тому месту имя: Мерра (горечь). И возроптал народ на Моисея, говоря: что нам пить?» (Исх. XV, 22—24).

«И двинулись из Елима, и пришло все общество сынов Израилевых в пустыню Син, что между Елимом и между Сином, в пятнадцатый день второго месяца по выходе их из земли Египетской. И возроптало все общество сынов Израилевых на Моисея и Аарона в пустыне. И сказали им сыны Израилевы: о, если бы мы умерли от руки господней в земле Египетской, когда мы сидели у котлов с мясом, когда мы ели хлеб досыта, ибо вывели вы нас в эту пустыню, чтобы все собрание это уморить голодом» (Исх. XVI, 1—3).

Но тут выступает Ягве. Он повелевает, чтобы проистекали источники и хлеб падал бы с неба, и притом падал каждый день, а по пятницам даже в двойном количестве,— пусть его избранный народ не оскверняет субботы собиранием хлеба.

«И сказал господь Моисею: Вот, я одождю вам хлеб с неба, и пусть народ выходит и собирает ежедневно, сколько нужно на день, чтобы мне испытать его, будет ли он поступать по закону моему, или нет, а в шестой день пусть заготовляют, что принесут, и будет вдвое против того, по скольку собирают в прочие дни» (Исх., XVI, 4—5).

Вдобавок к этому Ягве в известное время давал еще и мясную пищу, заставляя стаи птиц налетать на израильтян.

«И сказал Моисей: узнаете, когда господь вечером даст вам мясо в пищу, а утром хлеба досыта... Вечером налетели перепела и покрыли стан, а утром лежала роса около стана; роса поднялась, и вот на поверхности пустыни нечто мелкое, круповидное, мелкое, как иней на земле... И Моисей сказал им (израильтянам): это хлеб, который господь дал вам в пищу... И нарек дом Израилев хлебу тому имя: манна. Она была, как кориандровое семя, белая, вкусная же, как лепешка с медом» (Исх., XVI, 8, 13—15, 31).

По взглядам позднейших израильтян, только таким способом и могли существовать их предки в мертвых пустынях: без хлеба (манны) и мяса (перепелов), непосредственно чудесным образом посылаемых Ягве, все они быстро погибли бы от голодной смерти.

Неужели же эту пищу, ежедневно ниспосылаемую Ягве с неба, мы тоже должны принимать за исторический факт? Но ведь даже для некоторых богословов, верующих в чудеса, такой способ пропитания требует слишком многого от их готовности верить. А если так, то остается только предполагать, что кочующие евреи жили тогда в пустыне, рассеянные и разделенные на мелкие орды, находившиеся под руководством старейшин и связанные между собою родственными отношениями. Жили так же, как жили в недавнее время номады Сирийской пустыни и степных областей Ирана, Туркестана и Сибири. То есть вели такой образ жизни, о котором ясное представление, хотя и в легендарно прикрашенной форме, дают нам библейские рассказы о праотцах Аврааме, Иакове, Исаве и т. д.

Уже однородность племенной и семейной организации у евреев и древних арабов говорит за то, что образ жизни первых следовало бы сравнить с образом жизни

вторых. До времени и во времена Магомета племя у арабов распадалось на родовые группы, называвшиеся по-арабски *ботун* (единственное число *батн*), т. е. чрево, материнское чрево: члены этих родовых групп полагали, что все они произошли от одного чрева; поэтому и члены одного и того же батна назывались логум, людьми «общей плоти». Бóльшая часть этих родовых групп называла себя по имени животных: так же, как североамериканские индейцы. Таким образом, мы часто встречаем роды с названиями *асад* (лев), *бакр* (молодой верблюд), *таур-иагш* (осел), *иада* (овца), *гамама* (голубь), *ганаш* (один из видов змей), *дгиб* (шакал), *добейта* (гиена) и т. д. У каждого такого рода был свой *бог-предок*, которого часто представляли в образе животного (по нему-то род и получал свое название) или о котором по меньшей мере думали, что он по временам принимал образ этого животного (тотемистического животного). Он считался *отцом* соответствующей родовой группы, а все члены последней — его потомками. Поэтому последние прямо называли себя потомством своего бога-предка, например, *бану асад* (потомство льва), *бану бакр* (потомство верблюда), *бану дгиб* (потомство шакала) и т. д. В *этом* случае слово «бану» имеет такое же значение, как слово *Мак* (сын, потомок) перед собственными именами у шотландцев или буква *О* (сокращенное от *оган* — внук) перед собственными именами у ирландцев. Например, Мак-Дональд — потомок Дональда, О'Коннор — потомок Коннора. Но бану — множественное число и обозначает всю совокупность потомков.

Каждый батн в свою очередь разделяется на несколько мелких групп (по-арабски *гаии*), члены которых связаны отношениями кровного родства; эти группы называются «домами» и «лагерями» (соответствующее слово означает скорее общую, совместную жизнь); их можно сравнить с большой патриархальной семьей, с которой мы встречаемся у большинства кочевых народов. У каждой гаии имеется свой особый предводитель (патриарх семьи) и свой семейный бог-предок. В составе более или менее обширной территории племени и рода ей принадлежали особые выпасы и водопой. Все члены гаии считались близкими кровными родственниками и были обязаны оказывать друг другу взаимную помощь; в число их обязанностей входила и кровная месть.

Древнееврейская организация родства в точности соответствует этой древнеарабской организации. Еврейское племя (шебет, колено) тоже разделялось на несколько бо́льших или меньших родовых групп (по-еврейски миспаха), из которых каждая в свою очередь распадалась на несколько «домов отцов».

«И говорил Елисей женщине, сына которой воскресил он, и сказал: встань, и пойди, ты и дом твой, и поживи там, где можешь пожить, ибо призвал господь голод, и он придет на сию землю на семь лет. И встала та женщина, и сделала по слову человека божия; и пошла она и *дом ее*, и жила в земле Филистимской семь лет» (IV Цар., VIII, 1—2).

Мы не знаем, каков был строй родовых групп (миспах) во время жизни в пустыне. Но еще в первые столетия по занятии Ханаана у каждой миспахи была своя особая область, во главе которой был свой особый *родовой или местный бог*. Миспаха одновременно была родовой и территориальной группой с единым *общим культом*. Об этих родовых группах часто упоминается в книгах Моисеевых, особенно в «Бытии», а также в «Книге судей Израилевых», в «Книгах Царств» и в «Паралипоменон». Так, в «Первой книге Царств», глава 10, стих 19 и след., говорится:

«Итак, предстаньте теперь пред господом по племенам (в русском переводе вместо племени стоит колено, а вместо рода совершенно произвольно — племя; впрочем, «племя» в этом случае означает просто «поколение», «потомство» такого-то) и по тысячам вашим. И велел Самуил подходить всем племенам Израилевым, и пал (жребий) на племя Вениаминово. И велел подходить племени Вениаминову по родам его, и пал тогда (жребий) на миспаху (род) Матриеву. И велел подходить роду Матриеву муж за мужем, и пал жребий на Саула, сына Кисова».

Рассказ очень характерный: сначала жребием определяется племя, затем родовая группа и только после того отдельное лицо, именно Саул, сын Кисов, т. е. Саул из дома (большой семьи) Киса.

Из ветхозаветных писаний можно привести многочисленные места в подтверждение того, что каждая миспаха составляла группу со своей особой территорией и своим особым культом. Несомненно, наиболее инте-

ресные в этом отношении места — «Первая книга Царств», глава 20, стихи 6 и 20. Давид говорит своему кровному другу Ионафану, чтобы тот оправдал его отсутствие перед Саулом следующими словами: «Если отец твой спросит обо мне, ты скажи: Давид выпросился у меня сходить в свой город Вифлеем, потому что там годичное жертвоприношение его миспахи» (его рода; по синодскому изданию — «всего родства его»). И действительно, Ионафан оправдывает Давида, ложно уверяя Саула, будто миспаха Давида совершает в родном своем городе жертвоприношение всем родом и будто братья Давида по роду потребовали, чтобы и он принял участие в жертвоприношении (в синодском издании жертвоприношение всей миспахи превратилось в «родственное жертвоприношение» и весь особый смысл этого места совершенно утратился). К сожалению, указанные места ничего не говорят о том, в честь каких родовых богов устраивали родовые группы ежегодные торжественные жертвоприношения. Но из других мест ясно вытекает, что это были *терафимы*.

Подобно членам арабского батн, члены еврейской миспахи видели в себе кровных родственников; в известных случаях на них тоже лежала обязанность кровной мести.

«И вошла женщина фекоитянка к царю, и пала лицом своим на землю, и поклонилась, и сказала: ...я давно вдова, муж мой умер; и у рабы твоей было два сына: они поссорились в поле, и некому было разнять их, и поразил один другого и умертвил его. И вот восстало все родство (миспаха) на рабу твою и говорит: отдай убийцу брата своего; мы убьем его за душу брата его, которую он погубил, и истребим даже наследника. И так они погасят остальную искру мою, чтобы не оставить мужу моему имени и потомства на лице земли» (II Цар., XIV, 4—7). В стихе 9 та же женщина говорит: «да будет вина и на доме отца моего»).

Точно так же арабы предполагали, что они происходят от общего предка, который, как показывает уже слово «эл», часто присоединяемое к его имени, мыслился *богом* и потомками которого они себя называли. Различие только в том, что употребительное у евреев слово «бне» или «бене», по своему смыслу точно соответствующее арабскому «бану», применялось не только к потом-

кам предка данного рода, но и к потомкам предка целого племени. В ветхозаветных писаниях постоянно встречаются такие выражения, как бене Иосиф, бене Иуда, бене Дан, бене Гад, бене Рахиль, бене Лия, бене Измаил, бене Израиль и даже бене Ягве: выражения, которые в русском переводе Библии обыкновенно передаются словами: дети или сыны Иосифа, сыны Дана, дети Иуды, но в действительности означали все потомство этих отцов и матерей племени, притом потомство по плоти, в физическом смысле. Таким образом, слова: бене Ягве, дети (сыны) Ягве, употреблялись не как образные выражения и означали не просто почитателей Ягве, а прямо рожденных им потомков: совершенно так же, как под бене Хамос следует разуметь физических потомков бога моавитян Хамоса и т. д. И недаром во «Второзаконии» (XXXII, 6) в так называемой песне Моисеевой говорится:

«Не он ли (Ягве) отец твой, который породил тебя, который даровал тебе бытие и существование?» (В синодском издании все это затушевано до неузнаваемости истинного смысла: «Не он ли отец твой, который усвоил тебя, создал тебя и устроил тебя?» В особенности хорошо слово «усвоил», в которое можно вкладывать какое угодно содержание.)

В качестве подразделения миспахи (рода) мы находим «дом отцов», патриархальную большую семью. Она не была похожа на современную нашу отдельную семью, которая состоит из мужа, жены и их детей. К большой семье, кроме отца дома и его жен, принадлежали их сыновья и внуки с их женами и детьми, а также слуги и рабы, если они были обрезанные и потому могли принимать участие в праздновании пасхи. В этих семейных общинах «отец» был почти неограниченным владыкой. Женщины и дети в сущности считались его собственностью. Он мог прогнать жену, которую покупал за деньги (по-еврейски *могар*), мог, если бы захотел, продать своих детей в рабство. В древнейшие времена ему, по-видимому, принадлежало даже право карать смертью непослушных детей, — право, которое впоследствии подвергалось ограничениям и было, наконец, передано судам. Во «Второзаконии» (XXI, 18—21) говорится:

«Если у кого будет сын буйный и непокорный, не

повинующийся голосу отца своего и голосу матери своей, и они наказывали его, но он не слушает их, — то отец его и мать его пусть возьмут его и приведут его к старейшинам города своего и к воротам своего местопребывания и скажут старейшинам города своего: «сей сын наш буен и непокорен, не слушает слов наших, мот и пьяница»; тогда все жители города его пусть побьют его камнями до смерти; и так истреби зло из среды себя, и все израильтяне услышат и убоятся».

В тесной связи с этой организацией родства стоит разделение на тысячи, сотни и десятки, которое, согласно сказанию, будто бы впервые было введено Моисеем.

«И выбрал Моисей из всего Израиля способных людей и поставил их начальниками народа, тысяченачальниками, стоначальниками, пятидесятиначальниками и десятиначальниками и письмоводителями, и судили они народ во всякое время; о всех делах важных доносили Моисею, а малые дела судили сами» (Исх., XVIII, 17—26).

Правда, христианские и иудейские богословы утверждали, что это разделение было чисто военным разделением, подобно разделению современных армий на дивизии, бригады, полки и т. д. Но этому предположению прямо противоречит только что приведенное место, которое говорит, что народ израильский был разделен таким образом не на случай военных действий, а для постоянного обычного управления. К тому же это сообщение подтверждается рядом других мест, в которых тысячи упоминаются как административные округа.

Вот некоторые примеры. В «Книге пророка Михея» (V, 2) говорится: «И ты, Вифлеем — Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными?» И Амос («Книга пророка Амоса», V, 2) пророчествует: «Ибо так говорит господь бог: город, выступавший тысячею, останется только с сотнею, и выступавший сотнею, останется с десятком у дома Израилева». В «Первой книге Царств», в цитированном выше месте из главы 10 (ст. 19—21), в еврейском тексте выражение «тысяча» употребляется как однозначащее с «миспаха» («род»).

Таким образом, мы с уверенностью можем предполагать, что, как у других народов, у которых можно проследить разделение на тысячи, сотни и десятки: у

германцев, татар, древних перуанцев, так и у евреев это разделение совпадало с *организацией родов*. Десяток соответствует «дому отцов», сотня — родовой группе, тысяча — нередко упоминаемому в Ветхом завете подплемени (подколену), «главному роду» (фратрии, межродовому союзу). Примеры легко найти в «Книге Иисуса Навина», главы 16 и 17, где говорится о распределении земли между коленами, подколенами и т. д.

Итак, мы видим, что от кочевого периода жизни евреев до очень позднего времени сохранились следы их родовой организации. Роды (миспахи) с течением времени распадались на «дома отцов» («большая семья»), а в своем соединении составляли фратрии (межродовые союзы), которые в свою очередь образовали племена («колена» Библии).

Каждая из этих группировок — род, большая семья, фратрия, племя — считала себя физически потомством мифического бога-предка, особого для большой семьи, рода, фратрии, племени. Не подлежит никакому сомнению, что Ягве тоже считался физическим предком своих первоначальных почитателей.

Следовательно, мы имеем все основания предполагать — и встречаем тому многочисленные подтверждения,— что у древних израильтян сложилась такая же система соподчиненных богов-предков, как у других народов на соответствующей ступени развития.

Но если евреи, пока они вели жизнь кочевников, еще не составляли нации, а распадались на разъединенные роды и семейные общины, то этим самым доказано, что являются пустой болтовней все толки о древнем «национальном боге» Ягве и об израильтянах, которые будто бы уже в пустыне объединились в «нацию» с одними и теми же юридическими учреждениями и с одним и тем же культом. Нигде в мире мы не могли бы видеть, чтобы такие пастушеские народности создавали прочные, устойчивые национально-государственные организации. Даже племя представляет форму, лишенную внутренней сплоченности, если только исключительно благоприятные географические условия не способствуют сравнительно тесным связям между отдельными родовыми группами и не сплачивают их. Основа и ядро социального строя — выросшие на почве кровного родства род и большая семья. Утверждение, будто евреи уже во время

своей кочевой жизни в пустыне поклонялись национальному богу, сводится просто к изумительному утверждению: хотя они еще не были нацией, но у них уже был национальный бог. Это столь же глубокомысленное утверждение, как если бы мы сказали: в такую-то эпоху еще не было племен, но были уже предводители племен, не было еще домов и избушек, но уже были города.

Нация возникает лишь с того времени, когда несколько племен доходят до прочного расселения и путем ли союза, путем ли подчинения одних племен другими создают своего рода политическое управление с общими учреждениями. Но и после того из почитания родовых и племенных богов лишь с большой медленностью развивается культ национального бога. Это происходит обыкновенно таким способом, что различные, но однородные божества различных племен отождествляются между собою, т. е. в них начинают видеть одно и то же божество и переносят на него, объединяют в нем различные особые атрибуты, с которыми его до того времени представляли отдельные племена; или же это осуществляется таким способом, что одно из племен достигает руководящего положения и вместе с тем его бог становится господствующим, главным богом. В случаях подобного свойства бывает, что племя, принудительно объединяющее соседей, принудительно же насаждает культ своего бога-предка в подчиняемых областях.

Однако этот процесс, как и все развитие религии, совершается медленно, от ступени к ступени. Мы знаем много народностей в древности и в новое время, которые уже превратились в «нации», но тем не менее у них нет национального бога. Даже у индейцев Северной Америки в эпоху открытия последней некоторые родственные племена успели объединиться в так называемые «нации». Например, шесть племен ирокезов составили ирокезскую нацию, шесть племен криков, а впоследствии и начезов — союз криков, семь великих «огней» дакотских племен — союз *дакотов,* три близко родственные племени: *оджибвеи, оттава* и *поттаваттамис* — союз оттава; а на плоскогорье Анагуак, в современной Мексике, три племени нагуатлак; *ацтеки, тлакопаны* и *текцуканы*, соединились в союз ацтеков,

в «Мексиканское царство», как называют его старинные испанские историки. Однако мы тщетно искали бы там культа национального бога.

Только у древних перуанцев мы наблюдаем, как возникает своеобразный культ национального бога. И там Уиракоча первоначально был просто племенным богом, богом-творцом только племен *кечуа;* каждое из этих племен, поклонявшихся ему, представляло его с особыми атрибутами и называло различными почетными именами. Но с течением времени эти племена посредством союзов и завоевания тесно спаялись с племенем инков и начали видеть в себе по отношению к вновь завоевываемым племенам основное ядро, первоначальный фундамент, первичный народ государства. Одновременно с тем в мифах и молитвах обнаруживается тот взгляд, что Уиракоча — бог-творец всех племен кечуа и что различны только его проявления в различных племенах. Те атрибуты и особые формы почитания, которые приписывались и оказывались этому богу в отдельных областях, теперь соединяются в нем, он в одно и то же время становится творцом племени и творцом всего народа, «первоосновой всех вещей», «все сотворившим», «всепроникающим», «вездесущим», «животворцем земли», ее «вседержителем» и т. д., он же сотворил и *остальных богов* и указал им особые области их деятельности.

С этого времени во всех племенах, покоренных инками, начинают строить храмы и выделять церковные земли не только четырем главным родовым божествам инков, но и Уиракоче или Пачакамаку. Он становится «каилла Уиракоча», «вездесущим творцом», все создавшим, не только в гимнах: он становится таковым и потому, что теперь повсюду, в области всех племен, объединившихся в государство Перу, возникают особые места поклонения ему. Служение ему и жертвоприношения превращаются в особую обязанность, в должность одного отдельного рода инков, аиллу (миспахи, как следовало бы назвать его по-еврейски): совершенно так же, как у евреев, жертвоприношения Ягве сделались особой функцией, особой должностью левитов. В то же время инки старались сосредоточить главное богослужение в Куско, столице всего государства; там же устраивался «капак коча», «великий праздник творца», с его многочисленными человеческими жертвоприношениями.

Таким же образом шло развитие и в Египте. В древнейшие времена в областях отдельных племен были свои племенные и местные боги, свои Узири-Ра, Аммон-Ра, Менту-Ра, Атму-Ра, Себак-Ра, Гор-Ра, Тут-Ра и т. д.; так продолжалось до тех пор, пока не возникли три главных царства: Тис, Мемфис и Фивы. Это повело к тому, что выдвинулись на первый план три главных национальных бога: Узирис (Озирис)-Ра, Пта-Ра и Аммон-Ра со своими супругами: Изидой, Сехтой и Мутой.

А в Вавилоне? И здесь Мардук сначала был племенным местным богом, богом области города Вавилона; и только победа племени, населявшего эту область, постепенно возвела его в положение бога всего царства.

То же и в Индии. Мы видим, что даже Индра, великий Индра, сначала был просто особым богом-покровителем одного племени. По мере того как последнее усиливалось, Индра вступил в соперничество с Варуной и в борьбу из-за ранга, в ту борьбу, которая так забавно обрисовывается в некоторых гимнах Ригведы [1]. В конце концов эта борьба в большей части страны привела к победе Индры и имела своим последствием то явление, что Индру теперь начали отождествлять с Варуной-Азурой и чтить его под именем Индры-Варуны.

Повсюду мы наблюдаем, что национальный бог возникает только после того, как образуются государства. Казалось бы, иного порядка невозможно и представить себе. Но богословы, писавшие историю израильской религии, хотят заставить нас поверить им, будто бы развитие Израиля шло в обратном направлении. Там будто бы сначала возник национальный бог и лишь потом возникла нация. Так, например, Велльгаузен в своей известной книге «Израильская и иудейская история» полагает: «К политическому единству Израиль пришел лишь постепенно, благодаря подготовительной работе религии, как народ Ягве».

Еще в более решительной форме высказывает такие воззрения профессор Рудольф Сменд в своем «Руководстве по истории ветхозаветной религии» (Lehrbuch des alttestamentlichen Religionsgeschichte). Там с самого начала, на стр. 6, говорится: «История ветхозаветной религии в связи с историей Израиля должна показать,

как религия возникла с народом израильским, жила в нем, испытывала сильнейшие воздействия ото всех перемен в его судьбе, но и, наоборот, как она со своей стороны создавала и сохраняла народ израильский, проникала и подчиняла себе всю его жизнь».

Далее, на стр. 12: «Израильская религия была национальной религией, она знаменовала известные отношения между богом и народом. Поэтому действительное начало она могла получить лишь в тот момент, когда возник народ израильский. По израильскому преданию, Израиль возник одновременно с исходом из Египта, и в одно время с народом появилась и его религия».

Ну, а каким образом Израиль превратился в народ? Сменд полагает, превратился он в народ не в длинном ходе исторического развития, а просто таким способом, что Моисей дал ему единого бога. Так, например, на стр. 17 он говорит:

«Сначала Моисей создал Израиля, и благодаря Израилю Ягве сделался богом Израиля. Он скрепил узы, связывавшие племена Израиля, и в то же время создал звенья между ними и Ягве. Одновременно с одним было готово другое. Племена потому сделались Израилем, что Ягве превратился в бога Израиля».

Чисто богословские рассуждения. Не хватает только, чтобы профессор Сменд начал уверять: союз еврейских племен существовал раньше, чем появились эти племена! Следовательно, сначала существовал народный бог, потом возник народный, национальный культ и лишь после того появился народ. Но откуда эта курьезная последовательность развития, стоящая в полном противоречии со всеми наблюдениями? Да оттуда, что эта сказка помещена в книгах Моисеевых, т. е. оттого, что ягвист так представляет порядок развития. В этом все доказательство. Сам профессор Сменд признает этот факт в следующих прекрасных выражениях: «Только из исторической жизни, как она обрисовывается ветхозаветной религией, мы узнаем историческую истину, а эта религия является здесь религией, данной от бога».

Так как ягвист представляет дело в таком виде, то так оно и было в действительности; весь рассказ ягвиста — «историческая истина». Ах, как хорошо было бы, если бы господа богословы не ограничивались изу-

чением истории израильской религии, а занимались бы и всеобщей историей религии, притом не только с богословской, но и с экономической точки зрения, т. е. если бы они стремились объяснить историю религии каждого народа из хода его социального развития, из условий его экономического существования. Тогда они знали бы, что эта ссылка на рассказ ягвиста не имеет абсолютно никакой ценности. Ведь такого рода сказаниями и писаниями то, что развилось впоследствии, переносится в прежние времена. Как бы поздно ни возник у известного народа культ национального бога, мы почти всегда видим, что по религиозным преданиям, возникшим после усвоения этого культа, народный бог существовал при начале всех вещей. Он существовал извека, искони; он создал народ; он умножал этот народ и обеспечивал его процветание; он указал ему его обиталища, дал ему законы его культа. Он искони, с незапамятных времен спасал, охранял свой избранный народ и карал его за пороки. Этот рассказ, внешне в различных версиях и с различными украшениями, в зависимости от особых условий развития и культурного уровня отдельных народов, по существу совершенно одинаково звучит почти во всех дошедших до нас религиозных преданиях. В этих преданиях, в их позднейших переработках, всеми силами вытравливается всякое напоминание о том, что в национального бога в ходе развития превратился обожествленный мифический предок руководящего племени.

Но богословы, историки Израиля, идут еще дальше. Мало того, что, по их утверждению, евреи уже в пустыне поклонялись Ягве как национальному богу: этот Ягве был, кроме того, единым богом, который не терпел никаких иных богов рядом с собою. Уже в пустыне евреи были решительными монотеистами.

Это противоречит всем наблюдениям над другими народами, как кочевниками, так и земледельцами. Древние культурные и полукультурные народы Азии, Африки, Америки и восточной части Средиземного моря в культурном отношении некогда стояли, несомненно, много выше, чем орды евреев, вторгшиеся в Ханаан из пустыни; но ни один из этих народов не дошел до монотеизма (единобожия). Кроме своих так называемых национальных богов, все они почитали еще более или

менее обширный сонм богов низшей ступени. Но господа богословы знают, как извернуться. В природе евреев, уверяют они, совершенно особая склонность к монотеизму, в известном роде особый инстинкт, влекущий народ к монотеизму.

Предположим на минуту, что у евреев, действительно, был такой особый инстинкт и что уже в пустыне они поклонялись Ягве как единому богу. Тогда нам придется допустить, что, вследствие мудрого промысла божьего, они были монотеистами искони, уже на ранних, низших ступенях своего развития, или же мы должны думать, что они окончательно разделались со своим прежним многобожием (политеизмом) еще до занятия Ханаана и что, как и у других кочевых племен, это многобожие было просто особого рода культом предков и душ. Значит, они уже до занятия Ханаана оставили позади прежний культ предков, преодолели его. Но как же объяснить в таком случае, что орды евреев, вторгшиеся через Иордан в северный Ханаан, несмотря на свое особенно природное предрасположение к монотеизму и несмотря на то, что внутренне они преодолели старинный культ предков, немедленно усвоили от побежденного туземного населения культ Ваала, терафимов и домашних богов... И еще одно странное обстоятельство: то внутреннее преодоление политеизма и те монотеистические инстинкты евреев, о которых толкуют историки-богословы вроде Будде и Сменда, не помешали евреям разом обратиться к древнеханаанскому культу предков и отбросить культ Ягве, и это поклонение предкам настолько прочно и глубоко коренится в монотеистических умах или сердцах израильтян, что все пламенные усилия пророков не в состоянии вытеснить его и что оно удерживается до эпохи после вавилонского пленения.

Не следует ли признать, что воззрения историков-богословов глубоко ошибочны? Не следует ли думать, что в кочевую эпоху евреев Ягве был не национальным богом, а лишь богом племени и богом предков для *некоторой части* евреев-номадов и что только в Палестине по причинам политического свойства он превратился в национального бога?

Эти вопросы напрашиваются сами собою.

ДРЕВНИЙ ЯГВЕ

Что такое был Ягве доханаанской эпохи? Нелегко ответить на этот вопрос. Древнейшие еврейские сочинения сообщают на этот счет такие взгляды и предания, которые возникли в Ханаане многими столетиями позже и к тому же во многих пунктах подвергались «исправлениям» в интересах иудейских жрецов-левитов. Но некоторые из древнейших преданий все же дают для исследования известные опорные пункты.

Прежде всего следует установить, что вошедшее в современную «Вторую книгу Моисееву» («Исход») мифическое сообщение о походе еврейских племен к Синаю, о том, что Ягве открылся там, дал свои законы и ввел свой культ во всем народе израильском, взято исключительно из элогистского сочинения. Ягвист ничего не знает об этом сказании. У него Моисей возвращается в Египет из земли Мадиамской (т. е. из северо-западной Аравии) при следующих обстоятельствах (Исх. III и IV). Когда он пас стадо близ Хорива, Ягве явился ему в пламени огня тернового куста и велел вывести израильский народ из Египта. Моисей подчиняется повелению. Двенадцать колен выходят из земли Гесем, их преследуют египтяне, гонятся за израильтянами по дну Красного моря, осушенного восточным ветром, но, устрашенные огненным видом Ягве, погибают там, потопленные возвратившейся на свое место водой (Исх., XIV). Ягвист не знает такого сказания, согласно которому и сыны израилевы сначала прошли по осушенному дну Красного (Чермного по Библии) моря. Из земли Гесемской Моисей ягвиста идет к Массе и Мериве в оазисе Кадес, высекает там воду из скалы для умирающих от жажды израильтян, ведет их к победе против напавших амаликитян и затем сам делается верховным судьею Израиля (Исх., XVII, 1—73).

«На другой день сел Моисей судить народ, и стоял народ пред Моисеем с утра до вечера».

Моисей избирает старейшин и судей и внушает им уставы и законы, по которым они должны действовать (Исх., XVIII, 13—26).

Таким образом, в ягвистском сообщении отсутствует весь поход к Синаю, все прямое законодательство Ягве и т. д. Напротив, Моисей собственной властью, как

доверенный Ягве, издает закон в оазисе Кадес. И этот рассказ ягвиста подтверждается преданиями, вошедшими в другие мифы. Мерива в Кадесе упоминается уже в несравненно более раннее время как *древний священный источник* (Быт., XIV, 7). И далее, в других местах, например в иудейско-левитском хвалебном гимне, присоединенном в виде «благословения Моисея» к «Второзаконию» (XXXIII, 16), Ягве называется не богом, восседающим на Синае, а богом, обитающим в терновом кусте:

«Благословение явившегося в терновом кусте да придет на главу Иосифа».

Из этой коренной разницы обоих сообщений получается тот вывод, что в эпоху, когда ягвист (иудейский левит) составлял свой рассказ, сказание о походе к Синаю и о данных там богом заповедях, по всей вероятности, еще не получило всеобщего распространения в Иудее, или по крайней мере не все считали его правдоподобным и заслуживающим внимания.

Итак, перед нами прежде всего тот факт, что, согласно одному преданию (элогистскому), Ягве был первоначально богом, обитающим на Синае, откуда он дал народу израильскому свои законы, а по другому сказанию (ягвистскому), он пребывает в столпе пламени (огонь из земли) среди тернового куста в оазисе или близ оазиса Кадес (Кадес — значит святыня), и в этом же оазисе Моисей дал законы назначенным им судьям. К этому присоединяется тот дальнейший факт, что у многих ветхозаветных писателей сохранилось воспоминание о том, что при прохождении еврейских племен через оазис Кадес у вод Меривы между евреями произошло жестокое столкновение (Мерива значит спор, битва, распря. В синодском издании русского перевода «Мерива» передается словами: «искушение и ускорение»; «Исход», глава 17, примечание к стиху 7. В больших словарях церковно-славянского языка обычно пояснение: «воды пререкания», т. е. спора, распри). Оно закончилось поражением колен Левии и Симеона и уничтожением их притязаний на политическую самостоятельность.

Первое из этих указаний мы находим в так называемом «благословении Иакова» (Быт., XLIX) — древнем гимне, который описывает достоинства колен и зани-

маемые ими области и наряду с песнью Деворы (Суд., V) принадлежит к числу древнейших произведений, вошедших в Библию. В «благословении Иакова» (Быт., XLIX, 5—7) говорится:

«Симеон и Левий, братья, орудия дерзости мечи (ножи) их. Я не хочу участвовать в их замыслах и иметь что-либо общее с решениями их собраний. Во гневе своем они убили мужей и в надменности своей искалечили быка (синодский перевод: «и по прихоти своей перерезали жилы тельца»). Проклят гнев их, ибо был столь жесток, и ярость их, ибо была столь свирепа. Разделю их между Иаковом (т. е. потомками Иакова) и рассею их в Израиле» (основной смысл русского перевода в синодском издании такой же, но он совершенно затушеван вычурной искусственностью выражений. Например, там мы читаем: «в совет их да не внидет душа моя, и к собранию их да не приобщится слава моя»).

Смысл этих слов может быть только один: племена или, точнее, роды Симеона и Левия (Симеон и Левий — тотемистические имена, а не названия племен; бене Симеон означает потомство гиены; бене Левий — потомство дикой коровы) обнажили мечи против других участников похода, убили некоторых из них и изувечили «быка», т. е. быка, изображавшего Ягве: еще в течение нескольких столетий после того времени Ягве представляли в Иудее в образе *быка* («тельца» в русском переводе Библии в синодском издании). За это на них пало проклятие Ягве. Они лишились политического равноправия и должны были жить рассеянными среди других еврейских племен (колен).

Это истолкование подтверждается приводимым у элогиста вариантом предания, записанным позже по меньшей мере двумя столетиями. Он рассказывает (Исх., XXXII, 26—28), как Моисей, разгневанный тем, что израильтяне сделали золотую статую молодого быка («литого тельца»,— говорится в синодском издании русского перевода), стал в воротах израильского стана и воскликнул: «кто принадлежит Ягве («кто господень» значится в синодском издании), иди ко мне!» Затем рассказ продолжает:

«И собрались вокруг него все левиты. Он же сказал им: так говорит Ягве, бог Израиля: да опояшется каждый мечом, и пройдите по стану от одного входа до

другого и обратно и убивайте всякого, кто бы он ни был, братьев, друзей, родственников. И сделали левиты по приказанию Моисея. И пало в тот день из народа около трех тысяч человек». Таким образом, и из этого рассказа следует, что между евреями во время похода произошло кровавое столкновение.

Другое доказательство дают следующие слова о Левии, находящиеся в так называемом благословении Моисея (Второз., XXXIII). О колене (роде) Левии там говорится:

«Туммим твой и урим твой (принадлежности гаданий) принадлежат мужам благорасположенного к тебе, которого ты искусил при Массе, против которого ты сражался при водах Меривы».

Из этого следует, что, вопреки элогистскому сообщению, племя Левии некогда сражалось при Мериве в Кадесе не за Ягве, который в данное время был благорасположен к нему, а, как говорит только что приведенная более древняя цитата, против Ягве (которого потомки Левии «искусили» при Массе).

Глава 20 «Четвертой книги Моисеевой» (Чис.) рассказывает это старое предание по-другому. Стих 13 говорит: «Это — вода Меривы, у которой вошли в распрю сыны Израилевы с Ягве». Но, как следует из стихов 2—5, израильтяне не потому «вошли в распрю с Ягве», что отпали от него, а потому, что он не давал им воды. Однако это позднейшая версия, позднейшее истолкование событий, на что отчасти указывает стих 24 той же главы:

«Пусть Аарон присоединится к своим сотоварищам по колену, ибо он не войдет в землю, которую я дал потомкам Израиля, так как при водах Меривы он действовал вопреки моему повелению».

Выходит, что воды Меривы уже существовали и их не приходилось ударами жезла изводить из скалы. И далее, Аарону возвещается смерть за то, что он действовал у Меривы вопреки велению Ягве и изготовил статую быка (золотого тельца). А во «Второзаконии», глава 32, стихи 49—52, и Моисей присуждается к смерти за то, что при Мериве среди израильского стана он согрешил против Ягве и нарушил верность ему:

«И говорил Ягве Моисею в тот же самый день и сказал: взойди на сию гору Аварим, на гору Нево, которая в земле Моавитской, против Иерихона, и посмотри на

землю Ханаанскую, которую я даю во владение сынам Израилевым; и умри на горе, на которую ты взойдешь, и приложись к народу твоему, как умер Аарон, брат твой, на горе Ор, и приложился к народу своему за то, что вы согрешили против меня среди сынов Израилевых при водах Меривы в Кадесе, в пустыне Син, за то, что не явили святости моей среди сынов Израилевых; пред собою ты увидишь землю, а не войдешь туда, в землю, которую я даю сынам Израилевым».

Что-то произошло при водах Меривы, но что именно, на это и здесь имеется лишь не вполне определенное указание.

По псалму 105 (стихи 32 и 33) тоже выходит, что воды Меривы вообще существовали и что, следовательно, не было необходимости изводить их из скалы. Он тоже содержит намеки, что здесь что-то произошло: «И прогневался Ягве у вод Меривы, и Моисей потерпел за них, ибо они огорчили дух его, и он погрешил устами своими».

Вот также некоторые места из «Книги пророка Иезекииля».

«Южный край с полуденной стороны от Тамары до вод пререкания при Кадесе (в синодском издании Кадес «Пятикнижия Моисеева» превращается здесь в «Кадис») и по течению потока до великого моря это полуденный край на юге» (XLVII, 19).

«А подле границы Гада на южной стороне идет южный предел от Тамары к водам пререкания при Кадесе, вдоль потока до великого моря» (XLVIII, 28).

Если принять во внимание эти предания, близкую связь языка у еврейских племен с арабскими, а также тот факт, что племя (колено) Иуды вторглось в Палестину через эдомитскую область (к западу от Красного моря), притом вторглось вместе с остатками колен Левии и Симеона, то с некоторой степенью вероятности мы можем остановиться на следующем.

Из северо-западной Аравии, из области, занятой племенем медиамитян, то племя или та часть племени, которая впоследствии послужила ядром племени Иуды (по-еврейски Иегуда), была оттеснена к северу и постепенно отодвинута до оазиса Кадес. Здесь оттесненные натолкнулись на две родовые группы, находившиеся между собою в союзнических отношениях, на

группы Левии и Симеона, до того времени владевшие оазисом. Между этими группами и пришельцами разразилась борьба из-за обладания источниками Меривы и тамошней святыней, огненным столбом (подземным огнем) в терновом кусте. Бене (дети, потомство) Левии и Симеона напали на стан Иуды, убили несколько мужчин и изуродовали «образ быка», т. е. выставленную в стане статую племенного бога, которому поклонялись бене Иуды и которого они, по всей видимости, представляли обитающим на горе (можно не останавливаться на вопросе, был ли этой горою Синай). Но бене Иуды отомстили. Они покорили левитов и колено Симеоново, овладели оазисом и присоединили остатки побежденных к своему племени, но не как равноправную составную часть, а как зависимых, своего рода вассалов.

За время пребывания в оазисе Кадес, длившегося, по всей вероятности, в течение нескольких поколений, обряды культа, принесенные с собою бене Иуды, в значительной степени перемешались с ритуальными обычаями, существовавшими в некоторых пунктах Кадеса. Для бене Иуды огонь из земли был проявлением их старого племенного бога. И уже в ближайших поколениях возникла легенда, что «эл», пребывающий в подземном огне, в виде огненного столба последовал за своим племенем из своего прежнего местопребывания на горе и вместе со своим потомством обосновался в Кадесе. Этот взгляд сказывается в различных местах ветхозаветных писаний, хотя в неодинаковых местных версиях. Так, по некоторым из этих местных сказаний, Ягве сначала поселяется в горах Сеир, расположенных к юго-западу от Кадеса, и лишь потом переселяется в Кадес. Так, например, в начале «благословения Моисеева» (Второз., XXXIII, 2) говорится:

«Ягве пришел от Синая, он блистал им (бене Иуды) от Сеира, он воссиял от горы Фараона и пошел в Мериву-Кадес,— одесную его пылающий огонь».

Таким образом, для бене Иуды представление об их старом боге-предке, обитающем на горе — Синае? — связалось с пламенеющим огненным столбом в терновом кусте. Напротив, левиты и симеониты крепко держались старых традиций. В течение нескольких столетий сказание о том, что Ягве раньше пребывал на Синае, оставалось чуждым для них. Ягве для них — это был тот, ко-

торый горит «среди тернового куста» и который искони почитался их предками в этом святилище. Отсюда то странное на первый взгляд явление, что даже в значительно позднейшее время левиты игнорировали сказание о Синае и сами называли себя настоящими древнейшими поклонниками Ягве, которые в наиболее чистом виде соблюдают древние обряды, относящиеся к культу Ягве.

Потому-то и в уже упоминавшемся благословении Моисея о левитах говорится:

«Ибо они хранят твои (Ягве) заповеди и завет твой соблюдают».

Из Кадеса колено Иуды, ведя борьбу с амаликитянами и эдомитянами, проникло в горы позднейшей Иудеи. При случае, чтобы обеспечить себе поддержку, оно вступало в союзы с родами эдомитян («идумеев» в русских переводах Библии) и затем разместилось к западу от Мертвого озера, где оно мало-помалу перешло от кочевого быта к земледелию.

Стихи 8—12 в главе 49 «Бытия» («благословение Иакова») очень ясно обрисовывают нам эту фазу развития:

«Молодой лев Иуда. Хищничеством ты, мой сын, поднялся. Теперь он вытянулся, улегся, как лев и его львица. Кто спугнет его?... Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего виноградника осленка ослицы своей. Он моет в вине одежду свою и в крови гроздьев одеяние свое. Глаза его мрачны от вина, и белы зубы его от молока».

Племя (колено) Иуды, которое так долго существовало скотоводством и, подобно льву, разбоем в пустыне, перешло к земледелию. Вместе с тем изменились воззрения на бога и на обрядности культа. Ягве, бог племени кочевников, превратился в бога-хранителя полей, покровителя земледелия, главной заботой которого теперь становится процветание полевых растений, ниспослание солнечного света и дождя. В то же время изменился и характер жертвоприношений: кроме жертв человеческих и животными, начали приносить жертвы «первинками» («начатками») поля — зерно, хлеб, вино и масло. Возникли постоянные места культа со своими особыми жертвенниками (алтарями) и жреческим сословием, живущим около этих мест; оно наделялось собственными землями, оброками (десятинами) и дарами.

Но тогда открылась новая эра для левитов, былых хранителей огня Ягве в Кадесе. Бене Иуды поделили завоеванную землю между собою по тысячам и сотням и занялись хозяйственной деятельностью как пастухи и земледельцы. В северо-восточной части завоеванного Эдома (Идумеи) земля была выделена и симеонитам. Но их земля, как верно сообщает «Книга Иисуса Навина» (XIX, 1—9), не составляла сплошной особой территории и особого политического целого, а представляла области, рассеянные между областями бене Иуды:

«Второй жребий вышел Симеону, колену сынов Симеоновых, по племенам (родам) их; и был удел их среди удела сынов Иудиных. В уделе их были: Вирсавия, или Шева, Молада, Хацар-Шуал, Вала и Ацем, Елтолад, Вефул и Хорма, Циклаг, Беф-Маркавоф и Хацар-Суса, Беф-Лаваоф и Шарухен — тринадцать городов с их селами. Аин, Риммон, Ефер и Ашан — четыре города с селами их, и все села, которые находились среди городов сих даже до Валааф-Беера или южной Рамы. Вот удел колена сынов (бене) Симеоновых, по племенам (родам) их. От участка сынов Иудиных выделен удел колену сынов Симеоновых. Так как участок сынов Иудиных был слишком велик для них, то сыны Симеоновы и получили удел среди их удела».

По всей вероятности, они несли барщинные работы на окружавшие их иудейские роды. В результате они в несколько столетий совершенно растворились среди окрестного населения и почти не упоминаются в позднейшей истории Иудеи.

Иначе было дело с левитами. Им вообще не отвели определенных областей; они были, таким образом, вынуждены искать прибежища у состоятельных иудейских поселенцев. В особенности успешно находили они те или иные занятия при возникавших в большом количестве новых местах культа: недаром они, былые хранители святилища Ягве в Кадесе, считались наилучшими знатоками древних обрядов и религиозных правил. Во «Второзаконии» (XVIII, 1—8) говорится:

«Священникам левитам, всему колену Левиину не будет части и удела с Израилем: они должны питаться жертвами господа с его частью; удела же не будет ему между братьями его; сам господь удел его, как говорил

он ему. Вот что должно быть положено священникам от народа, от приносящих в жертву волов или овец: должно отдавать священнику плечо, челюсти и желудок; также начатки от хлеба твоего, вина твоего и елея твоего, и начатки от шерсти овец твоих отдавай ему, ибо его избрал господь бог твой из всех колен твоих, чтобы он предстоял пред господом богом твоим, служил и благословлял во имя господа, сам и сыны его во все дни. И если левит придет из одного из жилищ твоих, из всей земли сынов Израилевых, где он жил, и придет по желанию души своей на место, которое изберет господь, и будет служить во имя господа бога своего, как и все братья его левиты, предстоящие там пред господом, то пусть они пользуются одинаковою частью, сверх полученного от продания отцовского имущества».

Но они по большей части не были верховными, главными жрецами: высшие должности доставались жрецам из господствующих иудейских родов. В отличие от левитов («колена Левиина») эти высшие жрецы впоследствии называли себя ааронитами («колено Аароново»).

Но количество священных мест все увеличивалось, культ Ягве с возникновением царства иудейского народа распространился на области североизраильских племен, при Соломоне служение Ягве централизовалось в Иерусалиме, религиозные обряды сильно усложнились. Вместе с тем положение левитов все более возвышалось, хотя в некоторых случаях аарониты вели против них решительную борьбу и иногда оттесняли на задний план. Но наиболее влиятельного положения, наибольшей силы достигли левиты по возвращении из вавилонского плена и по возрождении Иудейского царства.

Таким образом, Ягве первоначально был племенным богом-предком только иудейского племени (колена) и присоединенных к нему чужих родовых групп. Как мы увидим из следующей главы, североизраильские племена восприняли культ Ягве от иудейского населения лишь впоследствии, по возникновении Израильского царства. Но даже и в области Иудеи Ягве не был единым богом. Мы уже не говорим о том, что одна часть населения, храня предания о Синае, представляла Ягве и поклонялась ему в образе быка, а другая часть, под влиянием левитских воззрений, почитала его в образе пылающего

столба пламени, подземного огня Кадеса. Кроме того, в широких кругах находила еще поклонение и змея Нехуштан. Это, по всей вероятности, был бог какого-нибудь арабского или ханаанского клана (рода), в свое время растворившегося в племени Иуды и передавшего ему свой культ. В «Четвертой книге Моисеевой» (Чис, XXI, 4—8) рассказывается, что, когда народ стал роптать на Моисея, выведшего его в пустыню, где нет ни хлеба, ни воды, «послал господь на народ ядовитых змеев, которые жалили народ, и умерло множество народа из сынов Израилевых... И сказал господь Моисею: сделай себе медного змея и выставь его на знамя, и если ужалит змей какого-либо человека, ужаленный, взглянув на него останется жив. И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей жалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив».

Это явным образом позднейшее объяснение культа змеи, возникшее в эпоху, когда уже утратилось представление о действительных источниках этого культа. Выходило, как будто и змее поклонялись по повелению Ягве и как будто культ змеи и был культом самого Ягве.

Позже, когда в Иерусалиме был построен храм Ягве, там нашло себе место и «медное изображение» этой змеи, перед которым поставили жертвенник (кадильник). И лишь Езекия, царь Иудеи (около 700 лет до н. э.), как рассказывается в «Четвертой книге царств» (XVIII, 4), велел уничтожить этого идола и положил конец культу змеи.

«Он (Езекия) отменил высоты (т. е. уничтожил жертвенники, устроенные на горах), разбил статуи, срубил дубраву (т. е. священную рощу) и истребил медного змея, которого сделал Моисей, потому что до самых тех дней сыны Израилевы кадили ему и называли его Нехуштан».

Кроме того, мы видим, что в Иудее, как и в северном Израильском царстве того времени, культ терафимов имел всеобщее распространение. Но богословы, отстаивающие то воззрение, что у еврейского народа всегда было особое внутреннее предрасположение к монотеизму, стараются и здесь извернуться. Они ссылаются на упоминавшийся выше рассказ о том, как некий Миха сделал терафима и нанял молодого левита, который стал

священником и совершал богослужения пред терафимом (Суд., XVII). Некоторые стихи этой главы явно искажены, прямо фальсифицированы. В результате получилась путаница, о которой дают представление первые шесть стихов главы 17 по синодскому изданию:

«Был некто на горе Ефремовой, именем Миха. Он сказал матери своей: тысяча сто сиклей серебра, которые у тебя взяты и за которые ты при мне изрекла проклятие, это серебро у меня, я взял его. Мать его сказала: благословен сын мой у господа! И возвратил он матери своей тысячу сто сиклей серебра, и сказала мать его: *это серебро я от себя посвятила господу* для тебя, сына моего, чтобы сделать из него истукана и литый кумир: итак, отдаю оное тебе. Но он возвратил серебро матери своей. Мать его взяла двести сиклей серебра и отдала их плавильщику. Он сделал из них *истукан и литый кумир*, который в доме Михи. И был у Михи дом божий. И сделал он ефод (верхняя часть одежды священника) и терафим и посвятил одного из сыновей своих, чтобы он был у него священником. В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым». Дальше следует рассказ о найме молодого левита.

Казалось бы, дело все же достаточно ясное. «Истукан», «литый кумир», «терафим» — о каком бы это служении Ягве могла идти речь? И недаром последние из приведенных нами слов как бы стараются смягчить впечатление от действий Михи и его матери, ссылаясь на воцарившееся тогда у Израиля безначалие.

Но у богословов все это выходит иначе. Они ссылаются на подчеркнутые у нас слова в стихе 6 и заявляют, будто бы культ терафимов совершался во славу Ягве. Другими словами: еврейские племена во славу Ягве поклонялись родовым богам-предкам, которых они представляли себе в образе отчасти людей, отчасти животных (бык, змея).

Такое смелое утверждение может высказать только человек, который ничего не знает об организации родства у первобытных народов, ни о существующем у них культе предков и душ. Да, впрочем, большинство этих господ действительно незнакомо сколько-нибудь близко с культом предков и тотемов. Для них существуют

только иудейская и христианская религии, а затем разве еще натуралистическая религия (культ сил природы). Но если даже они не понимают культа предков у родовых групп, все же они должны были бы обратить внимание на то, что у каждой миспахи был свой особенный терафим и что терафимов представляли себе совсем не в таком образе, как Ягве. Мы уже ссылались на главу 19 из «Первой книги Царств», где рассказывается, как Мелхола, жена Давида, спасая мужа от посланных Саулом слуг, положила терафима в постель, покрыла одеждой и выдала за будто бы заболевшего Давида. Следовательно, терафим рода Давидова имел вид человека. Не следует также забывать, что жрецы Ягве, до некоторой степени укрепив свое положение, начали решительную борьбу против культа терафимов. Но ведь эта борьба была бы совершенно бесцельна, если бы этот культ был просто особой формой поклонения Ягве.

Однако большинство ученых-богословов, занятых критикой Библии, не ограничивается тем, что они выдумывают древнееврейский монотеизм: они утверждают, кроме того, что Ягве был богом природы и что ягвистская религия была чистой формой натуралистической религии. При этом они действуют по довольно упрощенному рецепту. Они с самого начала утверждают: всякая первоначальная религия — поклонение силам природы, натуралистическая религия. А следом за тем делают такой вывод: так как древние евреи тоже были еще грубым народом пустыни, то, значит, и их религия должна была представлять культ природы. Но культ природы предполагает бога природы, а потому и Ягве был богом природы.

Пусть так. Но, в таком случае, какое же явление природы олицетворялось в Ягве? Некоторые либеральные богословы ссылаются на главу 19 «Исхода», где, между прочим, говорится:

«На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако над горою Синайскою... Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и исходил от нее дым, как дым из печи и вся гора сильно колебалась» (ст. 16, 18).

Этими стихами для некоторых богословов вопрос окончательно решен: первоначальный Ягве был бог вулкана и огня, и поклонение Ягве возникло с того времени,

как евреи на своей родине, в северной Аравии, пережили вулканическое извержение.

Вывод кажется бесспорным и самоочевидным. Плохо только, что он противоречит всей действительной истории религий. И в первую очередь напрашивается вопрос: ну, а до того времени, как евреи наблюдали извержение вулкана,— что же, была ли у них какая-нибудь религия или же тогда у них еще не было никакого культа, никакого представления о боге? Предположение, что у них раньше не было никакой религии, противоречит тому бесспорному факту, что та или иная религия есть у всех диких народов, даже у таких, которые стоят на бесконечно более низкой ступени развития, чем древние евреи. Следовательно, приходится согласиться, что и у евреев уже была своя религия. А так как,— что является общепризнанным фактом [2],— арабы до своего обращения в магометанство почитали богов-предков, то следует предполагать, что культ предков существовал и у родственных им древних евреев. Допустим, что эти евреи, уже знавшие культ предков, действительно пережили такое новое для них явление, как вулканическое извержение; какое влияние оказало бы это на их прежние представления о боге? Может быть, они после этого просто расстались бы со своим старым культом и перешли бы к культу природы? Кто думает так, тот никогда не поймет хода религиозного развития диких и полукультурных народов. Укоренившиеся религиозные представления так легко не отбрасываются. Они вообще не отбрасываются, а приспосабливаются к новым фактам и наблюдениям, причем метод объяснения последних в своей основе остается прежний. В вулканическом извержении евреи увидали бы скорее всего проявление, быть может, появление одного из сильнейших своих богов-предков или же решили бы, что это ужасное зрелище — враждебное выступление мощного бога-предка, чуждого их племени. Если бы впечатление, произведенное таким явлением природы, оказалось достаточно сильным и на долгое время дало бы работу их фантазии, в результате всего этого они приписали бы своему главному богу-предку власть вызывать огонь из земли и перенесли бы его главное местопребывание на огнедышащую гору. Собственно же культ вследствие вулканического извержения не испытал бы никаких перемен; и во всяком случае

поклонение предкам не превратилось бы от этого в культ природы.

Тот взгляд, будто бы зрелище изумительных явлений природы непосредственно наталкивает наивный ум первобытного человека на поклонение природе, ошибочен в самой своей основе. Многие дикари живут среди величественной природы. Но, хотя окружающая природа оказывает известное влияние на их космогонические представления, т. е. на представления о возникновении мира, тем не менее мы не находим у них никаких признаков натуралистической религии, а в зависимости от уровня их развития наблюдаем культ духов, тотемов, демонов или предков.

К культу природы приводит не просто вид тех или иных явлений природы, а лишь сознание зависимости собственного существования от сил природы. Культ природы возникает только с того времени, когда человек начинает чувствовать полную зависимость всего своего бытия от природы, когда он видит, с какой непреодолимой силой вторгается она в его борьбу за существование и играючи уничтожает результаты его тягостного труда; значит, культ природы возникает с того времени, когда земледелие развилось настолько, что плоды его становятся важнейшими, необходимейшими средствами человеческого существования.

На первых ступенях в развитии религии мы не найдем культа природы. Поэтому мы не найдем его у туземцев Австралии, кафров Южной Африки, меланезийцев, полинезийцев и у североамериканских индейцев. Но в самых рельефных очертаниях он выступает перед нами у древних культурных народов, занимавшихся земледелием и живших в областях великих рек Азии и Африки.

В высокой степени знаменателен и тот способ, каким, несомненно, возникает культ природы. Он — не изначальное, не первичное. Происходит расширение представлений о духах предков и о тех функциях, которые они исполняют. К охране рода или племени присоединяется, так сказать, заведование годичными движениями солнца, громом и молнией, ветром, тучами и дождем. Тем самым уже ослабляется непосредственность и исключительность связи бога-предка с его подзащитной группой и создаются условия для его отождествления с богами-предками соседних групп, отличающимися по

имени, но тождественными по тем функциям, которые им приписываются.

Но где же, в самом деле, те характерные черты, которые заставили бы нас считать старого первоначального Ягве богом природы? Что общего с культом природы имеет хотя бы тот взгляд, что отношение человека к его богу представляет кровный союз? Или тот взгляд, что душа человека и животных находится в их крови? Или требование, чтобы первенцев приносили в жертву? Или обрядности пасхальной трапезы, знаменующей все тот же кровный союз?

Во всем этом нет никакого касательства к культу природы. Но все это получает достаточное объяснение в культе духов предков.

ПРЕВРАЩЕНИЕ ЯГВЕ В НАРОДНОГО И НАЦИОНАЛЬНОГО БОГА

В северные области Палестины культ Ягве проник много позже, хотя вторгшиеся туда еврейские племена много раньше, чем в Иудее, сделались оседлыми и перешли к созданию отдельных племенных государств. Уже в египетских документах, относящихся к эпохе Тутмоса III (за шестнадцать столетий до н. э.), рассказывается, что на египетские владения в Палестине постоянно нападают воинственные племена пустыни — «хабири». По-видимому, так назывались тогда евреи у египтян. По всей вероятности, цари ханаанских племен сами вызывают эти орды из пустыни, чтобы с их помощью избавиться от египетского господства. И действительно, этого удалось достигнуть. Но призванные евреи, свергнув господство египтян, не ушли обратно, а обосновались в стране. Они отчасти оттеснили ханаанское население, отчасти перемешались с ним, т. е. включили отдельные части туземных племен и родов в свои родовые организации, принесенные ими из пустыни. Таким образом, после многих передвижек и перетасовок, из колонизации и внутренней борьбы к западу и востоку от Иордана возникли мелкие племенные государства, распадавшиеся на области тысяч и сотен и управлявшиеся «начальниками (вождями) и старейшинами».

Пока позднейшие племена (колена) Ефрема, Манассии, Рувима, Гада, Завулона, Иссахара и т. д. кочевали

в пустыне, они, вопреки «Пятикнижию», еще не представляли чего-то сложившегося, сформировавшегося, они образовались уже в Палестине из родовой организации вторгшихся орд евреев. Это доказывают уже названия еврейских племен, которые отчасти представляют имена не древнееврейских предков, а мест, захваченных в Палестине: о том же ясно говорят и некоторые позднейшие предания. Так, например, имя Вениамин — первоначально не имя того или иного лица. Оно означает «южный», т. е. «южная», живущая на юге, часть племени. Следовательно, оно просто указывает на географическое положение захваченной области. Объясняется оно тем, что часть племени Ефрема-Манассии, направлявшаяся с севера, по всей вероятности, для военного похода, захватила указанную территорию. Да и само маленькое племя Вениаминово первоначально представляло, по-видимому, всего лишь колонию, тысячу, выделившуюся из племени Ефрема. Точно так же позднейшее племя Дана сначала было колонией — тысячей племени Ефремова, расселившейся на берегу моря к западу от гор Ефрема. Впоследствии, оттесненное жившими на юге филистимлянами, оно продвинулось в сторону гетов, или хетов, лежащую к северу от Генисаретского озера, завоевало область Ешана и сделалось здесь самостоятельным.

Иссахар, по библейскому сказанию сын Лии, тоже не личное имя. Это название означает «тягловой», «несущий принудительные работы». Название объясняется тем, что эта часть вторгшихся в Палестину евреев подалась к северу и здесь в течение долгого времени находилась под владычеством южных финикиян и должна была отбывать принудительные работы на последних; поэтому и в древнем «благословлении Иакова» — одной из древнейших частей Библии — говорится (Быт., XLIX, 14—15):

«Иссахар, как костлявый осел, лежащий между изгородями. И увидал он, что место его покоя хорошо и что его область приятна; и согнул он свою спину для ношения тяжестей и стал работать, чтобы уплачивать дань».

По-видимому, Иссахар находился в отношениях близкого родства с соседним маленьким племенем Завулона, которое, согласно сказанию, тоже было отпрыском Лии, и в позднейшее время поселился в горной области Табор (Фавор), лежащей на северо-западе равнины Киссона.

«Второзаконие», глава 33, стихи 18 и 19, рассказывает, что они сообща занимались торговлей и сообща же совершали жертвоприношения:

«О Завулоне (Моисей) сказал: веселись, Завулон, в путях твоих, и Иссахар, в шатрах твоих; созывают они народ на гору, там закалают законные жертвы, ибо они питаются богатством моря и сокровищами, сокрытыми в песке».

Бене (потомки) Гадовы, по библейскому сказанию, происходили от «Гада», сына Иакова и его наложницы Зелфы, служанки (рабыни) Лииной. Но в действительности «Гад» — древняя богиня одного племени у южных финикиян. Следовательно, племя Гадово первоначально поклонялось Баалат, т. е. богине, являвшейся богом-предком племени. Уже по одной этой причине мы должны думать, что в его состав вошли крупные части хананеян, иначе бог-предок последних едва ли сделался бы богом племени Гадова.

Отдельные замечания ветхозаветных писаний о Гаде указывают, что это племя в еще большей мере представляет продукт смешения, чем другие североизраильские племена.

Таким образом, известные по так называемым Моисеевым книгам еврейские племена это — сравнительно новые образования, возникшие лишь по расселении в Ханаане и еще не существовавшие в эпоху жизни в пустыне. Но это вовсе не значит, что в то время евреи еще не разделялись на племена и роды. Разделение на крупные и мелкие родовые группы, или на тысячи и сотни, много древнее, чем расселение в Палестине; возможно, что оно существовало у «хабиров» (евреев) и их предков уже целые тысячелетия. Возникновение новых племен не следует представлять таким образом, как будто в борьбе с хананеянами были разрушены все старые родовые организации и возникла распыленная, атомизированная, хаотически перемешанная и перепутанная народная масса, из которой потом развились совершенно новые роды и племена. Напротив, с несомненностью видно, что захват земли и ее заселение повсюду совершались тысячами и сотнями. Но в одних случаях родственные тысячи и сотни были разорваны и разъединены и части их оттеснялись в различные области, где они вступали в союзы и перемешивались с жившими там

деревенскими и родовыми общинами; напротив, в других случаях в непосредственном соседстве друг с другом расселялись родовые группы, которые первоначально принадлежали к совершенно различным племенам хабири. Только посредством соединения и сплочения в крупные областные союзы таких родов, которые жили в соседстве, или же, как мы видели, посредством отщепления и обособления от прежних тысяч возникли те местные племена, которые в ветхозаветных писаниях перечисляются как двенадцать колен Израилевых.

Даже спустя несколько столетий по покорении хананеян, еще в XI в. до н. э., внутренняя связь между еврейскими родами была очень слабая. Князей племен в точном значении этого слова, по-видимому, не было. В древних преданиях упоминаются исключительно «нагиды» и «сикны», «главы» различных мелких округов, «шофеты», «кеципы», главной задачей которых было судить и организовать общественный разбор судебных дел. Поэтому в русском переводе Библии они обыкновенно называются «судьями» и старшинами, или «старейшинами». Это, по всей вероятности, патриархи отдельных родов, входивших в состав того или иного племени.

Еще более слабой была связь между различными племенами. По-видимому, только веков за двенадцать до н. э. начали возникать боевые союзы еврейских племен против надвигающихся североханаанских или финикийских племен. Древнейшим историческим сообщением о таком объединении еврейских племен и тысяч, имевшем целью отразить натиск врагов, является песнь Деворы, один из древнейших памятников, вошедших в состав ветхозаветных писаний. Согласно этому документу, племена Ефрема, Вениамина, Иссахара, Неффалима, Завулона и Махира некогда общими силами разбили хананеян в равнине Киссона; племя Махира,— это племя Манассии, или, точнее, одна из больших тысяч этого племени: бене (потомки) Махира составляли только одно подразделение, одну фратрию племени Манассии. Напротив, пастушеские племена Гада и Рувима, жившие к востоку от Иордана, равно как и обитавшие на морском берегу племена Дана и Асира, безучастно взирали на борьбу.

«От Ефрема пришли укоренившиеся в земле Амалика, за тобою, Вениамин, среди народа твоего; от Махира

шли начальники, и от Завулона владеющие тростью певца. И князья Иссахаровы с Деворою, и Иссахар так же, как Варак, бросился в долину пеший. В племенах (родах) Рувимовых большое разногласие. Что сидишь ты между овчарнями, слушая блеяние стад? Галаад живет спокойно за Иорданом, и Дану чего бояться с кораблями? Асир сидит на берегу моря и у пристаней своих живет спокойно. Завулон — народ, обрекший душу свою на смерть, и Неффалим — на высотах поля» (Суд., V, 14—18).

О племени Иуды в песне Деворы совершенно не упоминается: в то время оно еще как бы не существовало для евреев северной Палестины, отделенных от него чисто ханаанскими по населению областями.

Такие случайные военные союзы возникали неоднократно; но едва удавалось устранить опасность, как и объединению наступал конец. Каждое племя и каждая тысяча опять видели в себе самостоятельные группы. И только в одиннадцатом веке, чтобы уничтожить соперничество между еврейскими племенами и сплотить их против внешних врагов, начали назначать главных предводителей выборами. Таким образом, возникло так называемое народное «царство». Сначала оно, как рассказывает Библия, ограничивалось пределами племени Вениамина, т. е. Ефрема: в то время племя Вениамина было просто колонией племени Ефрема; но потом основой этого царства сделалось племя Иуды, которое все более усиливалось, так как оно подчиняло себе пограничные ханаанские области.

Некоторые богословы тоже признают, что еврейские племена возникли только в Палестине. Несмотря на то, они утверждают, будто все еврейское население, проникшее в Палестину, искони почитало в Ягве общего национального бога: и хотя в древнейших источниках говорится о культе элогимов, терафимов и семейных богов, однако для богословов это многобожие объясняется очень просто: всеобщим отпадением от культа Ягве. Они говорят даже, что, конечно же, культ Ягве был господствующим среди евреев, переселившихся в Палестину: ведь по «Книге судей Израилевых» и по «Книгам Царств» он был той силой, которая снова и снова сплачивала израильтян и в конце концов объединила их в теократию, в божие царство. Это — превосходный вывод из той теории, на

которой мы остановились: сначала возник национальный бог и национальная религия, и лишь после того возникла нация. Но в данном случае эта теория оказывается еще более нелепой: у нас нет никаких указаний, чтобы до переселения в Ханаан существовали сколько-нибудь тесные связи между южноеврейскими и североеврейскими племенами. Племя Иуды вместе с родами Левии и Симеона проникло в позднейшую свою область — к западу от Соленого озера — с юго-запада через область амаликитян и эдомитян. Напротив, северные израильтяне вторглись в Палестину с северо-востока через Иордан и в течение нескольких столетий по своем расселении, как показывает песнь Деворы, еще ничего не знали о существовании своих южных родственников по расе. Каким образом и откуда могли бы они узнать о Ягве, который первоначально стал племенным богом на Юге? Однако, хотя раньше не было никакой связи между ними и северными племенами, богословы хотят уверить нас, будто Израиль искони был единым народом, с однородными социальными учреждениями и одним и тем же культом Ягве,— и все это исключительно по тем основаниям, что спустя более чем столетие иудейские жрецы (левиты) из политических и религиозных соображений отстаивали эти взгляды.

Но самое любопытное заключается в том, что если мы обратимся к исследованию книг «Судей Израилевых» и «Царств» и постараемся устранить все позднейшие вставки, дополнения и переработки, то мы ясно увидим, что поклонение племенным богам-предкам, элогимам, родовым богам-предкам, или терафимам, и семейным или домашним богам имело всеобщее распространение. Конечно, во многих случаях заметны ханаанские и финикийские влияния. Но если эти влияния проявлялись с такой легкостью, между тем как другие учреждения и особенности, принесенные из пустыни, обладали большой силой сопротивления и удерживались в течение многих столетий, то из этого следует только один вывод: надо полагать, что у ханаанского культа предков были чрезвычайно многочисленные точки соприкосновения, большое сходство с еврейским культом.

Этот взгляд на древнее состояние религии у северных израильтян подтверждается тем обстоятельством, что то, что сообщают нам о культе у северных израиль-

тян, в действительности вовсе не было культом Ягве. Что общего с культом Ягве имеют, например, те действия, которые предпринимает при жертвоприношении ягвистский герой Гедеон? В «Книге судей» (VI, 16—21) об этом говорится так:

«И сказал ему господь: я буду с тобой, и ты поразишь мадианитян, как одного человека. Гедеон сказал ему: если я обрел благодать пред очами твоими, то сделай мне знамение, что ты говоришь со мною: не уходи отсюда, доколе я не приду к тебе и не принесу дара моего и не предложу тебе. Он сказал: я останусь до возвращения твоего. Гедеон пошел и приготовил козленка и опресноков из ефы муки; мясо положил в корзинку, а похлебку влил в горшок и принес к нему под дуб и предложил. И сказал ему ангел божий: возьми мясо и опресноки и положи на сей камень, и вылей похлебку. Он так и сделал. Ангел господень, простерши конец жезла, который был в руке его, прикоснулся к мясу и опреснокам; и вышел огонь из камня и поел мясо и опресноки; и ангел господень скрылся от глаз его».

В «Книге Судей» это называется жертвоприношением Ягве, так как сам малак (вестник) Ягве указывает, как надо приносить жертву; тем не менее жрецы Ягве из Иудеи признали бы, что эти действия — отвратительнейшее идолослужение. Однако не только Гедеон, но и сам старый Самуил, этот столп ягвизма, настолько плохо знает ягвистские ритуальные обряды, что он приносит жертву «на высоте», т. е. соединяет пасхальное жертвоприношение Ягве с культом бамы,— древнеханаанским *культом* родового бога-предка, совершавшимся на вершинах гор. В «Первой книге Царств» об этом рассказывается следующим образом. Когда у Киса пропали ослицы, тот отправил своего сына Саула с одним слугою разыскивать их. После тщетных поисков они пошли в город, чтобы там обратиться к «прозорливцу».

«Когда они поднимались вверх в город, то встретили девиц, вышедших черпать воду, и сказали им: есть ли здесь прозорливец? Те отвечали им и сказали: есть; вот он впереди тебя; только поспешай, потому что сегодня у народа жертвоприношение на высоте; когда придете в город, застанете его, пока он еще не пошел на ту высоту, на обед; ибо народ не начнет есть, доколе он не придет;

потому что он благословит жертву, и после того станут есть званые» (IX, 11—13, 19, 25).

Какое касательство к культу Ягве имели жертвоприношения «на высоте», это ясно показывает приведенное раньше место из «Четвертой книги Царств»: Езекия, царь иудейский, «делал угодное в очах Ягве»; и одним из таких угодных Ягве действий было то, что Езекия «отменил высоты» (IV Цар., XVIII, 3—4).

Да, в сущности, в ветхозаветных писаниях мы и не находим *никакого* указания на то, чтобы у североизраильских племен были какие-нибудь места для культа Ягве; напротив, в древнее время у каждого племени был свой «эл» и свои главные места культа, своего рода главное местопребывание бога данного племени. Так, например, главное место культа у бене (потомков) Гада было в Маханаиме (что означает «двойной стан», «двойное место», «двойное седалище эла»), у бене Рувима — в Пенуэле (что означает вид, т. е. появление эла), у бене Вениамина — в Вефиле (что означает «дом эла»), у бене Завулона — на горе Табор (Фавор), у бене Дана — в Дане (таково позднейшее название места Лаиса или Ешана, получившееся от имени мифического предка этой миспахи), у бене Манассии — в Сихеме и т. д. К сожалению, невозможно установить, в каком образе почитались элогимы различных племен в этих главных местах совершавшихся пред ними жертвоприношений. Только об эле Вефиля и об эле Сихема мы знаем, что их представляли в образе быка.

Однако историки религии уверяют, будто у них есть доказательство того утверждения, что и на севере Палестины поклонялись Ягве с древнейших времен. В некоторых из древнейших частей «Книги судей», в особенности в песне Деворы (глава 5), одном из древнейших памятников еврейской литературы, возможно даже, что в самом древнем, Ягве уже называется богом Израиля. Хотя этим еще не доказано, что евреи уже из пустыни принесли с собой Ягве как национального бога, тем не менее получается тот вывод, что культ его был известен в северной Палестине, надо полагать, в двенадцатом или одиннадцатом веке. Но в действительности и песнь Деворы не представляет чего-либо единого и цельного. Для вящей славы ягвизма и этот литературный памятник впоследствии был дополнен и подправлен. Было бы

слишком долго доказывать это со всеми подробностями. Достаточно привести несколько примеров.

Прежде песнь Деворы начиналась только со стиха 12: «Воспрянь, воспрянь, Девора! Воспрянь, воспрянь! Воспой песнь! Восстань, Варак, и веди пленников твоих, сын Авиноамов». Она представляет одну из трех древних военных и боевых песен, которые мы встречаем у многих народов. Песня, которая возникла, по всей вероятности, вскоре после описанного в ней сражения между евреями и хананеянами в долине Киссона, была народной песнью, и все, кто пел ее, в первое время ее понимали, потому что все еще помнили об описываемых в ней событиях. Впоследствии же, когда память о событиях совершенно поблекла, какой-то народный певец присоединил к песне несколько стихов и постарался обрисовать в них, по каким причинам произошло столкновение.

Эти дополнительные стихи представляют известный контраст с собственно боевой песнью уже в том отношении, что в этой песне о событиях говорится, как о только что разыгравшихся, а в позднейшем дополнении они оказываются лежащими в отдаленном прошлом. Например, в стихах 6—7 говорится:

«Во дни Самегара, сына Анафова, во дни Иаили, были пусты дороги. И выходившие в путь шли кривыми тропами (т. е. избирали окольную дорогу). Праздны были благородные (т. е. землевладельцы) Израиля, праздны, пока не выступила ты, Девора, не восстала ты, мать во Израиле».

Для этого нового поэта события лежат далеко-далеко позади. Может быть, боевая песнь в этой форме распевалась целые столетия, но потом, подобно многим древнееврейским песням, она была предназначена к тому, чтобы возвестить славу Ягве, и подверглась соответствующим «усовершенствованиям». Однако ягвист, который принялся за это, был такой же простодушный человек, как и многие современные благочестивые люди в Израиле и вне Израиля. Он с такой наивностью ввел свои дополнения, что и теперь еще можно доказать, что это просто позднейшие вставки. Ему важно было одно: воспеть хвалу своему Ягве. Все событие интересовало его лишь постольку, поскольку оно давало случай восславить Ягве.

Поэтому он начинает прославлением Ягве:

«Хвала Ягве за то, что вожди повели во Израиле, что народ добровольно последовал за ними. Слушайте, цари! Внимайте, князья! Я воспою Ягве, я пою ему. Я буду бряцать Ягве, богу Израиля» (ст. 11, 3).

Последний стих ясно отличается от собственно боевой песни, которая распевалась массой. Здесь выступает отдельный человек, «я», и заявляет: «я» воспою, «я» буду бряцать. И этот «я» знает уже «царей» и «князей» во Израиле. Действительная же боевая песнь знает царей только в Ханаане, а в еврейских племенах лишь «благородных» (пользовавшихся общим уважением «сильных» и «храбрых», по русскому переводу в синодском издании) и вождей (начальников). Уже из этого следует, что ягвистское славословие возникло много позднее.

После только что приведенного стиха идут слова:

«Когда ты, Ягве, выходил из Сеира, когда шел сюда с полей Эдомских, тогда тряслась земля, капало небо, облака проливали воду, горы тряслись перед Ягве,— и этот Синай дрожал перед Ягве, богом Израиля» (ст. 4—5).

Диковинное дело! Конечно, по иудейским воззрениям, Ягве жил, между прочим, и на горах Сеира. Но удивительно, что северные израильтяне двенадцатого века, ничего не слыхавшие до того времени о горах Сеир в Эдоме и, как следует из древнейшей части песни Деворы, не знавшие даже о существовании Иудеи, поместили своего бога на совершенно неведомую им гору Сеир, а не в те места, где они сами совершали жертвоприношения. И каким удивительным путем идет этот Ягве для того, чтобы из Сеира попасть в долину Киссона! Вместо того чтобы пройти через области племен Иуды и Вениамина, он сначала идет на Синай, приводит там в сотрясение годы и лишь после того отправляется к северному Израилю: это совершенно то же, как если бы кто-нибудь, желая скорее приехать из Москвы в Петербург, сначала поехал в Одессу, а оттуда через Варшаву отправился в Петербург.

Дело с географией обстоит здесь очень плохо, и этот стих представляет в действительности не что иное, как разукрашенный пересказ из благословения Моисеева:

«Он (Моисей) сказал: господь пришел от Синая, от-

крылся им от Сеира, воссиял от горы Фарана и шел со тьмами святых; одесную его огонь закона» (Второз., XXXIII, 2). Выше уже были отмечены вольности русского перевода в синодском издании, из которого сейчас взят этот стих. В данной связи они не имеют значения.

Но дальше — еще лучше, еще удивительнее. Ягвист в своем рвении не заметил, что тот автор, который раньше него вносил свои дополнения в песнь Деворы, еще вовсе не знает Ягве, а полагает, напротив, что тогдашние еврейские племена поклонялись различным элогимам. Благодаря этому несколькими строками ниже только что указанной ягвистской вставки следуют слова: «Избрали новых элогимов» (Суд., V, 8). (В синодском переводе: «Избрали новых богов».)

Поистине поразительное противоречие! Израильтяне поклонялись различным элогимам, а вот на помощь им из гор Сеир выходит Ягве, живущий в Эдоме.

Затем ягвист опять воспевает хвалу Ягве (ст. 9—11 по синодскому изданию):

«Сердце мое к вам, начальники Израилевы, к ревнителям в народе; прославьте Ягве! Ездящие на ослицах белых, сидящие на коврах и ходящие по дороге, пойте песнь! Среди голосов, собирающих стада при колодезях, там да воспоют хвалу Ягве, хвалу вождям Израиля! Тогда выступил к воротам народ Ягве».

Только после того начинается собственно боевая песнь. До стиха 23 она осталась «неисправленной», лишь в стихе 13 поэт-ягвист опять сделал тенденциозную вставку. В настоящее время стих гласит:

«Тогда вышел остаток благородных воинов, тогда Ягве сошел ко мне, среди рядов воинов» (т. е. войска, построенного по отделениям). (По синодскому изданию: «Тогда немногим из сильных подчинил он (господь) народ; господь подчинил мне храбрых».)

Второе предложение представляет вставку. Характерно уже это «ко мне»; оно означает здесь «мне на радость», «для меня». Оно говорит: «для меня был тогда Ягве среди выступивших полчищ». Но стихи с таким смыслом были бы немыслимы в боевой песне. К тому же они стоят в вопиющем противоречии с древним текстом, потому что в нем за евреев вступает в бой не Ягве, а элогимы на звездах сражаются за свои племена. Именно в стихе 20 говорится:

«С неба сражались звезды, с путей своих они сражались с Сисарой».

Ясно, что это представление никак не связано с культом Ягве, что оно ханаанское или финикийское. Оно с несомненностью показывает, что когда возникла боевая песнь, к культу предков у северных израильтян присоединились очень многие ханаанские представления о боге, но культ Ягве еще оставался неизвестным для них.

Затем в стихе 23 ягвистский поэт опять вставил несколько строк:

«Прокляните Мероз, сказал ангел (малак) Ягве, да прокляните его жителей за то, что они не пришли на помощь Ягве среди полчищ».

Этот стих сильно искажен. География древней Палестины не знает никакого места с названием Мероз. В прежних еврейских списках вместо слова «Мероз» стояло, по всей вероятности, «Масса» или «Массор»: и в древних списках «Пятикнижия» место все еще называется «Массар» и «Массор». Однако это не так важно. Существеннее, что Ягве, который по уверению его поклонника, сам сражается среди своего народа, по этому добавлению, вовсе не присутствовал среди них сам, а посылает своего вестника для того, чтобы изречь свое проклятие.

Таким образом, все места, которые говорят о Ягве, оказываются дополнениями ягвиста, перерабатывавшего песнь в позднейшее время. В древнем тексте нигде не упоминается о Ягве, напротив, защитники сражающихся еврейских войск — элогимы, которые ведут борьбу за них со звезд и дают им победу.

В таком случае и Ягве сделался национальным богом, а его культ — национальной религией лишь с того времени, как еврейские племена объединились в государство. Это произошло в одиннадцатом веке, когда племя Иуды, все более усиливаясь, достигло гегемонии, первенства и когда при Давиде возникло царство иудейского народа. С образованием из раздробленных и обособленных до того времени племенных государств единого государства, управляемого из одного центра, национального государства, возник и национальный бог, или бог всего государства, и это положение государственного бога досталось, как оно доставалось повсюду, племенному богу руководящего, господствующего племени,

иудейскому Ягве. Благодаря покровительству Давида и Соломона в северных частях государства повсюду возникли жертвенники и места культа великого Ягве, который превратил свой народ в могущественное царство. А около этих мест культа скопились многочисленные жрецы-левиты, которые как из собственных экономических интересов, так и по национальным соображениям вели пропаганду за своего Ягве, за былого бога иудейского племени, который превратился в бога-патрона нового царства.

Вместе с силой Иудеи возвышалось и господствующее положение Ягве, в особенности с того времени, как Давид взял Сион, крепость иевусеев (II Цар., V, 6—9) и сделал его резиденцией своего правительства, а Соломон, не останавливаясь пред колоссальными расходами, построил на этом месте великолепный храм — центральный пункт культа Ягве для всего государства.

Однако этот блестящий период еврейской религии продолжался всего около одного столетия. Гнет Иудеи слишком тяжело ложился на племена севера. При самодержавном царе Ровоаме (по обычному исчислению времени, в 975 г. до н. э.) государство разделилось. Северные племена отложились от Иудеи, отложилось и племя Вениаминово; оно, как — вопреки «Третьей книге Царств», глава 12, стих 20 — единогласно признали современные историки, примкнуло не к Иудее, а к северному царству, во главе которого стало племя Ефремово.

Разделение царства имело самое роковое значение для всей нации. Роль значительной державы, завоеванная при Давиде и Соломоне, отошла в прошлое. Разделенный, охваченный внутренними противоречиями, еврейский народ уже не находил в себе сил для того, чтобы отражать натиск окружавших его враждебных народностей. Палестина сделалась центром ожесточенной борьбы, объектом частых иноземных вторжений. На крайнем севере, как и в области к востоку от Иордана, утрачивалась одна часть страны за другою.

В северном царстве, в Самарии, культ Ягве существенным образом сузился. Поклонение старым племенным божествам, иногда вытеснявшееся при новых условиях, сложившихся по возникновении Иудейского царства, теперь победоносно выдвинулось на первый план.

Новые цари северного государства по политическим соображениям оказывали ему особое покровительство. Если бы местопребыванием главного бога страны остался Иерусалим, столица враждебного Иудейского царства, это знаменовало бы, насколько слабо их собственное господство, и постоянно напоминало бы о былом политическом единстве. Такие чисто политические соображения, по которым опять был восстановлен старинный культ племенных богов, прямо и ясно высказаны в ветхозаветных писаниях. Так, например, в «Третьей книге Царств» (XIII, 26—29 говорится:

«И говорил Иеровоам (новый самаритянский царь) в сердце своем: царство может опять перейти к дому Давидову; если народ сей будет ходить в Иерусалим для жертвоприношения в храме Ягве, то сердце народа сего обратится к государю своему, к Ровоаму, царю иудейскому. И, поразмыслив, царь сделал из золота двух молодых быков и сказал народу: довольно ходили вы в Иерусалим. Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из Египта. И поставил одного в Вефиле, а другого в Дане».

Но в течение столетия иудейской гегемонии культ Ягве и у израильтян севера укрепился слишком сильно для того, чтобы можно было просто и безболезненно его уничтожить. Жрецы Ягве повсюду завоевали для себя почву и, несмотря на все преследования, держались за свой культ из-за собственных интересов. При состоянии, сложившемся в Израиле, они нашли для своих стремлений сильных союзников. Под тяжелыми ударами судьбы, которые скоро обрушились на северное царство, при нескончаемой внешней и внутренней борьбе, при упадке торговли и разорении крестьянства народ, подвергавшийся частым иноземным вторжениям, вспоминал те прошлые времена, когда Самария была еще соединена с Иудеей. Они представлялись блестящей эпохой израильской истории, добрым старым временем всеобщего благополучия,— а это время было связано с поклонением Ягве как национальному, народному богу. Жрецы Ягве без особых усилий с их стороны могли изображать народу дело таким образом, как будто надвинувшиеся бедствия, в противоположность былой силе Израиля, представляют следствие отпадения от Ягве.

К этому присоединилось то обстоятельство, что старинный культ родовых богов и богов-предков приобретал все более аристократический характер. Обосновываясь в Ханаане, евреи расселялись в завоеванной стране по тысячам, сотням и десяткам. Каждая из таких групп получала свой определенный участок земли. Самою мелкой из таких групп был десяток, «дом отцов», который представлял домовую, или дворовую, общину и находился под управлением главы большой семьи, патриарха. Сыновья и внуки со своими женами и детьми оставались при отце дома и сообща обрабатывали участок, состоявший во владении семьи. Но уже в девятом, в особенности же в восьмом веке до н. э. началось быстрое разложение такого патриархально-семейного хозяйства. Все больше ширилось и росло индивидуальное мелкокрестьянское хозяйство, а вместе с тем разверзалась зияющая пропасть, создаваемая различиями богатства и собственности. Наряду с крупными и мелкими землевладельцами возник слой свободных безземельных, далимов, а наряду с последними — слой аниджимов — несвободных и долговых, кабальных рабов, тех, которые за неуплату долгов и аренды вместе со своими детьми попадали в «холопство».

Известный датский богослов и ориенталист (исследователь истории Востока) Франц Буль в своей книге «Социальные отношения у израильтян» следующим образом обрисовывает эти отношения, как они сложились в северном царстве уже к концу VIII в. до н. э.

«Конечно, такая расточительная жизнь требовала крупных сумм, и сильные пришли таким образом к тому, что стали применять самые недопустимые способы для удовлетворения своих склонностей. Перед царскими чиновниками, на которых возлагалось взимание податей и налогов, открывалась широкая и благодарная арена деятельности, и они, подобно чиновникам современного Востока, не оставили ее неиспользованной. Даже от неимущих они требовали дани натурой. Итак, за то, что вы попираете бедного и берете от него подарки хлебом, вы построите дома из тесаных камней, но жить не будете в них; разведете прекрасные виноградники, а вина из них не будете пить» (Амос, V, 2).

Другие пользовались своим положением, чтобы ростовщически наживаться на торговле хлебом, и при

этом обманывали бедных, уменьшая меры емкости и увеличивая вес, по которому они получали деньги. Амос (VIII, 4—6) говорит: «Выслушайте это, алчущие поглотить бедных и погубить нищих,— вы, которые говорите: когда-то пройдет новолуние, чтобы нам продавать хлеб, и суббота, чтобы открыть житницы, уменьшить меру, увеличить цену сикеля и обманывать неверными весами, чтобы покупать неимущих за серебро и бедных за пару обуви, а высевки из хлеба продавать».

У того, кто не в состоянии был уплатить долгов или налогов, с суровой беспощадностью отбиралось имущество. Амос (II, 6 и 8) описывает, как сильные возлежат при жертвенных трапезах на одеждах, взятых за неуплату долгов, и пьют вино, взятое в виде кары: «Так говорит господь: за три преступления Израиля и за четыре не пощажу его, потому что продают правого за серебро и бедного — за пару сандалий... На одеждах, взятых в залог, возлежат при всяком жертвеннике, и вино взыскиваемое с обвиненных, пьют в доме богов своих».

Наконец, богатые и сильные извлекали очень существенную пользу из того, что сами они были судьями или хотя бы были в дружбе и родстве с судьями. Поэтому бедные, сироты и вдовы обыкновенно не находили никакой защиты от сильных людей, высасывающих из них соки, а эти сильные приходили в бешенство, когда правдолюбивые люди выступали перед судом защитниками невиновных. Амос (V, 7, 10 и 12) говорит:

«О вы, которые суд превращаете в отраву и правду повергаете на землю!.. Они ненавидят обличающего в воротах и гнушаются тем, кто говорит правду... Ибо я знаю, как многочисленны преступления ваши и как тяжки грехи ваши: вы — враги правого, берете взятки и извращаете в суде дела бедных».

В племени Ефрема общее положение еще более ухудшалось постоянными военными переворотами. Каждая новая династия возводила к власти новые роды или новых лиц, которые, справедливо сознавая, насколько непрочно их счастье, делали все возможное для того, чтобы использовать выгоды своего положения (ср. Осия, VII и XIII).

Безземельные становились в то же время и безродными: они утрачивали всякую связь со своим родом

(миспахой), а вместе с тем и право на его защиту и помощь. Несвободные превращались в прислугу, в зависимых членов тех семейств, которые приобретали их в качестве холопов и рабов. Что касается свободных безземельных, они в поисках за работой устремлялись в города и крупные селения, чтобы сделаться там рабочими, мелкими торговцами или ремесленниками. Если даже с течением времени они приобретали там права гражданства, они не делались от этого членами господствующих там родов и не получали права участвовать в городском управлении, входить в коллегии старейшин, составлявшиеся из избранных родами. Уже в восьмом веке подавляющая часть беднейшего населения в израильских городах оказывалась вне союза родов, вне родовой организации. «Роды» — это были богатые, в первую очередь «гибборе хайил», воины, те землевладельцы, которые по размерам своей собственности были обязаны нести военную службу.

Но, утратив членство в роде, бедный вместе с тем утрачивал своего родового бога. Он уже не принимал участия в культе предков своего рода. Тем решительнее более или менее пролетаризованная масса, стоящая вне «родов», обращалась к культу великого Ягве, который был не только богом того или иного рода, богом не только ненавистных землевладельцев, но всего народа. И жрецы Ягве сумели использовать такой оборот. Чем более культ богов семейных и родовых превращался в аристократический культ, тем решительнее, как ясно следует из речей пророков, их Ягве делался демократическим богом, богом нуждающихся. Они требовали возврата к древним порядкам, установленным Ягве, к тому строю нравов и учреждений, когда «сильные еще не пожирали народ, как людоеды» и, «подобно мельничным камням, не перемалывали бедных». Жрецам Ягве, в особенности левитам, и самим приходилось вести тяжелую борьбу против родов. Уничтожение старого культа предков принесло бы для них возвышение их собственного положения и доходов. В особенности были они заинтересованы в осуществлении того требования, чтобы у саримов — начальников родов — отняли их судебное звание и опять обратились к божественным заповедям Ягве: ведь только они, жрецы Ягве, были полномочными истолкователями этих заповедей. Следова-

тельно, судебные функции в таком случае перешли бы к ним.

Тем не менее культ предков в Самарии и Иудее продержался бы, вероятно, еще много столетий, если бы покорение обоих царств ассириянами и вавилонянами не повело к полному уничтожению древнего родового строя. В 722 г. до н. э. Самария была разрушена Саргоном, царем ассирийским, и, как гласит одна надпись Саргона, 27 280 знатных израильтян подверглись выселению. Вместо них в земле израильской были поселены халдейские и ассирийские колонисты. В 720 г. часть Самарии в союзе с Арпадом, Дамаском и Емафом опять восстала, чтобы свергнуть ассирийское иго. Но, лишенное всякого плана, восстание легко и быстро было подавлено. Последовали дальнейшие выселения. Сила Израиля была окончательно сломлена.

С этого времени Иудея сделалась единственным носителем национальных упований израильтян и единственным хранителем культа Ягве. Но в 597 г. Иудейское царство тоже пало жертвою нападений со стороны Вавилона. Вавилоняне завоевали Иерусалим и увели в плен большую часть *гибборе хайил*, землевладельцев, обязанных нести военную службу, «родов». В стране были оставлены только часть городского перемешанного населения и «даллат ам гаарец» — бедное сельское население. А когда оставленные, уповая на помощь Ягве, сделали повторную попытку свергнуть вавилонское иго, в 586 г., после нового завоевания Иерусалима, жители Иудеи, способные носить оружие, тоже были уведены в плен.

Правда, в вавилонском плену первое время родовая организация еще сохранялась, и даже возвращение из плена отчасти совершалось по родам. На это вполне определенно указывает глава седьмая «Книги Неемии»:

«Вот жители страны, которые отправились из пленников, переселенных Навуходоносором, царем вавилонским, и возвратились в Иерусалим и Иудею, каждый в свой город... сыновей Пароша две тысячи сто семьдесят два, сыновей Сафатии триста семьдесят два, сыновей Пахав-Моава, из сыновей Иисуса и Иоава, две тысячи восемьсот двенадцать... Сыновей Иммера тысяча пятьдесят два, сыновей Пашхура тысяча двести сорок семь» и т. д.

Но в этой же главе говорится: «И вот вышедшие из Тел-Мелаха, Телхарши, Херув-Аддона и Иммера; но они не могли показать о поколении (колене) своем и о племени (роде) своем, от Израиля ли они... И из священников: сыновья Ховаии, сыновья Гаккоца, сыновья Верзиллия... Они искали родословной своей записи, и не нашли, и потому исключены из священства». Совершенно такие же условия, при которых происходило возвращение из вавилонского плена, обрисовываются в главе второй «Первой книги Ездры».

Таким образом, возвращение совершалось не цельными и сплоченными родами, а отдельными раздробленными частями, которые скоро растворились в «безродном» населении, оставшемся в Иудее. Родовой строй был совершенно разрушен, хотя страсть к установлению своей родословной удерживалась еще в течение долгого времени. На место родового строя выступило жреческое государство, теократия. А с уничтожением старинной родовой организации неизбежно пал и культ родовых предков. Но тем больше усиливался в новом Иудейском царстве культ национального бога Ягве, который победил вавилонян и воссоздал Иудею. Около поклонения ему сосредоточились все стремления к политическому единству, к защите самостоятельности, к охране своей народности, со всех сторон окруженной миром чужих народов.

Следовательно, иудейский монотеизм возник из особых условий социального развития евреев, а не был результатом этических размышлений о боге.

* * *

Итак, Ягве развился в национального бога таким же способом, как национальные боги возникали у других народов. Он возник благодаря развитию политической, государственной организации из прежнего общинно-родового строя. Отличие от других государств древности заключается только в том, что, вследствие более быстрого разложения семейного коммунизма и неоднократного увода земледельческих, консервативных элементов в плен, родовая организация, а вместе с тем и культ родовых и семейных богов были разрушены здесь быстрее, чем в других странах. Следовательно, если так

называемый иудейский монотеизм появился здесь быстрее, чем в других государствах древности, то это не результат особого предрасположения евреев к монотеизму и не результат их более высокой нравственности или более глубокого отношения к идее бога: это результат их социального развития, которое, хотя шло оно в общем по тем же путям, как у других народов древнего мира, однако сравнительно рано привело к образованию прочного теократического государства, построенного не на общинно-родовой, а на политической организации.

Таким же пустым вымыслом, как это особое предрасположение еврейского ума к монотеизму, является и утверждение, будто Ягве сначала был богом природы, богом воздуха, ветра, грома, вулкана, огня. Подобно всем богам у семитических народов, Ягве сначала тоже был богом-предком, и в его культе даже в позднейшую эпоху особенные формы, которыми характеризуется почитание предков и духов (душ), сохранялись в более отчетливом виде, чем в культе большинства богов Египта и Вавилона. Так как в этих государствах все экономическое существование уже в раннюю эпоху попало в полную зависимость от воздействия сил природы, то боги превратились там в богов — покровителей земледелия, подателей тепла и воды и т. д. в несравненно большей мере, чем еврейские элогимы.

Но чтобы, таким образом, понять характер еврейской религии, необходимо совершенно отбросить тот старинный богословский взгляд, который видит в иудейской религии Ягве дохристианскую религию вообще, особенным образом откровенную самим богом. Необходимо подходить к изучению еврейской религии исключительно так же, как и к исследованию любой из сотни других религий: это — продукт естественного развития, складывавшийся по тем же законам, как развивалась всякая другая религия. Поэтому к ней приложимы общие законы, выведенные из изучения других религий. Следовательно, было бы ошибочно думать, будто исключительно путем критики текста и языка того литературного материала, который дает нам Ветхий завет, можно прийти к пониманию действительного характера древнееврейской религии. Конечно, эта критика имеет свою определенную ценность. Но она может раскрыть только одно:

там-то имеются противоречия, там-то соединены разнородные сообщения, там-то сделаны дополнения, вычеркивания, перетасовки. Напротив, она не в состоянии объяснить всего психологического построения религии и его исторических основ, коренящихся в условиях существования еврейских племен. Это познание мы получим лишь в том случае, если постараемся исследовать еврейскую религию в ее первых зачатках, если увидим в ней просто один из этапов в общем процессе развития религии, проследим предшествующие ступени у других народов и возьмем библейские рассказы как сырой материал, который может претендовать на признание лишь постольку, поскольку он психологически согласуется с результатами общего изучения религии. Но при этом не обойтись без этнологии (народоведения — сравнительного изучения быта, учреждений и воззрений у разных народов). Этнология же совпадает с социологией, т. е. с наукой о закономерном ходе развития человеческого общества.

Этот метод раскрыл нам действительную историю иудейского бога, которого христианский мир признает и своим богом.



[ОБРАЗОВАНИЕ СИНАГОГИ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ТАЛМУДА]

*

А. Б. РАНОВИЧ

ПОЛОЖЕНИЕ ЕВРЕЕВ В СТРАНАХ «РАССЕЯНИЯ»

«Рассеяние» евреев началось еще в глубокой древности. Первое крупное рассеяние евреев вне Палестины произошло, надо полагать, в VIII в. до н. э., после завоевания Израильского царства Ассирией. После вавилонского плена много евреев осело в Вавилонии и Египте. Восстановление Иудеи как отдельной провинции, а затем во II—I вв. до н. э.— как полунезависимого государства нисколько не приостановило «рассеяния» евреев, так как положение массы евреев в этот период ухудшилось. Еврейские источники, умиленные «благодеяниями» персидских царей, восстановивших Иерусалим и его храм, ничего не говорят о характере персидского господства над Иудеей, о произволе персидских сатрапов, о гнете налогов, о тех опустошениях, какие приносили с собою постоянные войны (особенно войны за обладание Египтом), о том, как отразился на Иудее мучительный процесс распада монархии Дария. Намеки на этот счет у «пророков» этой эпохи слишком туманны. Но во всяком случае персидское иго вряд ли было тяжелее, чем иго вавилонян или ассирийцев.

Гораздо сильнее чувствовался гнет сирийского владычества над Иудеей. После смерти Александра Македонского, покорившего вместе с Персией также Палестину, Иудея досталась Птолемеям, у которых ее оспаривали сирийские Селевкиды. Обе стороны, особенно Птолемеи, стремились опереться на сочувствие самих

евреев и потому не очень сильно их притесняли. Положение изменилось, когда Антиох III в 198 г. до н. э. окончательно закрепил Иудею за Сирией. Сирийские властители стремились уничтожить призрачную самостоятельность Иудеи, присвоить себе монопольное право эксплуатации ее населения, не желая делиться с местной иерократией. Сирийцы обложили Иудею, помимо частных контрибуций, огромными налогами. В письме к Ионатану Маккавею сирийский царь Димитрий (153 г. до н. э.) обещает в награду за военную помощь сложить «все налоги (вероятно, недоимки.— *А. Р.*), которые иудеи платили сирийцам», и, кроме того, «сложить сборы за соль и государственный налог в пользу короны», «освободить от платежа третьей части злаков и половинной части древесных плодов» в пользу сирийской казны; кроме того, он обещает освободить иудеев от подушной подати и от десятины. Далее царь обещает отпустить на волю впавших в рабство иудеев, освободить вьючный скот иудеев от казенных повинностей, а людей — на три дня в неделю от принудительных работ (Древн., XIII, 2, 3).

О способах взыскания налогов можно составить себе представление по легендарному сообщению Иосифа Флавия об основателе династии тобиадов Иосифе бен Тобия (Древн., XII, 4). Флавий с восхищением описывает, как Иосиф поразил египетский двор, откупив налоги в Финикии и Келесирии вместо исчисленных 8 тыс. талантов за 16 тыс. Для взыскания этой суммы он взял с собою военный отряд в 2 тыс. человек и, действуя при помощи жестокого террора, не только покрыл сумму в 16 тыс. талантов, но и составил себе лично колоссальное состояние. Иосиф сохранял должность откупщика и фактического правителя в течение 22 лет (220—198). Сообщение Флавия носит характер легенды, и его трудно приурочить к определенной дате. Во всяком случае эта легенда показывает, что на рубеже III и II вв. до н. э. иерократия в Иудее должна была считаться с возросшим могуществом откупщиков и ростовщиков, оспаривавших у нее власть, и знакомит нас с методами грабежа населения, которые применяли эллинистические властители Иудеи.

Хозяйствование сирийских царей и их еврейских ставленников в Иудее, а с другой стороны — усиление

угнетения эксплуатируемых классов привело к восстанию 168 г. (восстание Маккавеев). Оно не принесло облегчения трудящимся, но привело к освобождению Иудеи из-под власти Сирии и к образованию эфемерного Иудейского царства под управлением династии Хасмонеев. Однако это освобождение было куплено ценой подчинения Иудеи влиянию, а затем и власти Рима.

Взятие Иерусалима Помпеем в 63 г. до н. э. положило конец независимости Хасмонеев, и, хотя некоторое время Иудея сохранила своих «царей», она фактически превратилась в римскую провинцию, а с 6 г. н. э. управлялась римскими прокураторами.

Римское владычество в Иудее, как и во всех покоренных Римом странах, действовало со страшной разрушительной силой. Опираясь на местные гарнизоны, обладая всей полнотой административной и судебной власти (jus gladii), римские прокураторы завинчивали до крайних пределов налоговой пресс, не только высасывая все соки из населения в пользу Рима, но и сами безмерно обогащаясь за счет провинции. Ту же политику проводили и откупщики-публиканы и сборщики налогов — столь ненавистные христианской бедноте «мытари». В Мишне сборщик (moches) часто приравнивается к разбойнику. О прокураторе Иудеи Альбине Иосиф Флавий пишет, что не было такого преступления, которого он не совершил бы ради наживы. Но этот беззастенчивый грабитель в Иудее считался еще «весьма праведным» (dikaiotatos) по сравнению со своим преемником Гессием Флором (В. и., XIV, 1—2).

Таким образом, Иудея почти непрерывно была объектом все усиливающегося грабежа со стороны сменявших друг друга завоевателей. К гнету персидского, сирийского и римского владычества присоединилась жестокая эксплуатация населения иерусалимской иерократией[1] и «собственной» местной властью в лице сената, состоявшего из представителей знатных семей под председательством первосвященника. Бесчисленные внутренние распри среди претендентов на пост первосвященника, почти не прекращавшиеся внешние войны разоряли и истощали в первую очередь беднейшее население страны, но от этого страдали также имущие слои. Многочисленные восстания в Иудее в течение 300 лет

(165 г. до н. э.— 135 г. н. э.) против во много раз более сильных угнетателей и завоевателей свидетельствуют о глубине отчаяния, которое охватывало народные массы; иудейские власти использовали это настроение, чтобы одурманивать трудящихся националистическим угаром и вовлекать их в кровавые авантюры, за которые расплачиваться приходилось, конечно, тем же трудящимся. Иной раз, правда, разжигаемый в массах религиозный фанатизм и шовинизм обращались против самих подстрекателей, а иудейское восстание 66—70 гг. под религиозными лозунгами вылилось в революционное восстание против собственных эксплуататоров; но независимо от исхода той или иной войны или восстания трудящиеся в конечном счете терпели в них поражение.

Неудивительно поэтому, что Иудея отнюдь не была притягательным центром для евреев. Напротив, непрерывно шла эмиграция из Иудеи, и диаспора непрерывно росла как за счет добровольных эмигрантов, так и за счет уведенных насильственно военнопленных.

В I г. до н. э., согласно приведенному у Иосифа Флавия (Древн., XIV, 7, 2) сообщению Страбона, иудеи «проникли уже во все города, и не легко найти такое место на земле, где не нашлось бы это племя и которое не было бы занято им». Филон приводит письмо Агриппы к императору Гаю (Калигуле), где следующим образом описываются места поселения евреев в то время: «Иерусалим — столица не только Иудеи, но и очень многих стран: ибо он при соответствующих условиях основал колонии в пограничных странах — Египте, Финикии, Сирии, Келесирии, в более отдаленных Памфилии и Киликии, в большинстве областей Азии вплоть до Вифинии и в отдаленнейших уголках Понта; точно так же в Европе — в Фессалии, Беотии, Македонии, Этолии, Аттике, Аргосе, Коринфе и в очень многих прекраснейших местах Пелопоннеса. И не только материк изобилует еврейскими поселениями, но и наиболее значительные острова — Эвбея, Кипр, Крит. Я уже не говорю о странах за Евфратом; все они, за немногими исключениями,— Вавилон и те сатрапии, которые охватывают окружающую плодородную землю,— имеют еврейских поселенцев». В другом месте Филон отмечает, что евреи не только являются давними жителями боль-

шинства городов Европы и Азии, но и участвовали в их основании. А за сто лет до Филона Цицерон говорит о иудеях: «Известно, что это за сила, какое у них единодушие, как велико их значение на собраниях. Я буду говорить шёпотом, так, чтобы меня слышали только судьи: ведь найдутся (и здесь) такие, которые станут подстрекать против меня и против лучших людей; ну, так я не стану им помогать и облегчать их задачу». С поправкой на ненависть Цицерона к конкурентам ростовщикам из евреев и на адвокатское красноречие его речь свидетельствует, что евреи, жившие вне Иудеи, представляли внушительную силу. В Александрии количество евреев доходило, по исчислению Белоха, до 200 000 человек. «Город имеет пять участков,— пишет Филон,— обозначаемых первыми буквами алфавита; из них два называются иудейскими, так как заселены больше всего иудеями. Но не малые группы живут и в других участках». Значительные поселения евреев были в Антиохии, Дамаске и др. А надпись 81 г. свидетельствует о наличии еврейской общины в Керчи (тогда Пантикапея): некая еврейка совершает в синагоге акт отпуска на волю раба, причем раб обязуется и в будущем чтить синагогу и регулярно ее посещать.

Евреи в диаспоре меньше занимались земледелием, больше торговлей, ремеслами и службой. Больше всего евреи селились в Вавилонии, Сирии и Египте. В Вавилонии, кроме евреев, выселенных туда после разрушения Самарии (722 г. до н. э.) и Иерусалима (597—581 гг. до н. э.), значительные массы селились во все времена персидского, греческого и римского владычества в Сирии; кроме того, во время многочисленных войн и междоусобиц евреи туда попадали как военнопленные. По сообщению Евсевия, персидский царь Артаксеркс Ох после своего похода в Египет (около 350 г. до н. э.) выселил много евреев «в Гирканию возле Каспийского моря», то же подтверждает Синкелл, I, 486: «Ох, сын Артаксеркса, совершая поход в Египет, взял в плен часть иудеев; из них он часть поселил в Гиркании у Каспийского моря, часть в Вавилоне; они доныне там живут, как сообщают многие [историки] из эллинов». Центрами еврейских поселений в Вавилонии были Наардеа и Низибис. После падения Иудеи Вавилония стала культурным центром евреев. Много было также ев-

реев в Сирии, в состав которой Иудея входила в течение нескольких веков. «Большая часть Сирии,— пишет Иосиф Флавий (Древн., XVIII, 3, 3),— как соседняя страна, ими населена, а в особенности много их в Антиохии, как в величайшем городе Сирии». Наконец, древнейшим центром поселения евреев был Египет и его столица Александрия.

Все эти факты хорошо засвидетельствованы источниками. К сожалению, нельзя того же сказать о социальном составе еврейского населения диаспоры и роде его занятий. Древние писатели мало интересовались этим вопросом. Археологические же памятники чрезвычайно скудны. Больше всего данных имеется для Египта, так как здесь сохранилось значительное количество документов в виде папирусов и остраков, касающихся самых разнообразных сторон деловой жизни и быта того времени. Однако и те данные, какие имеются о роде занятий евреев Египта, далеко не полны. Необходимо иметь в виду, что принадлежность к евреям того или иного лица, упоминаемого в источниках, определяется большей частью на основании его имени. Но эти имена не всегда прозрачны, и толкование их во многих случаях спорно. С другой стороны, евреи не всегда носили обязательно еврейские имена. Если даже первосвященники давали себе греческие имена (Язон, Менелай, Алким, Антигон и др.), то для евреев диаспоры это было вполне обычным явлением. В надписи, в которой еврейская самоуправляющаяся община г. Вереники в Киренаике увековечила своего «благодетеля», из 9 стоящих во главе общины архонтов только один носит еврейское имя Иосиф, остальные называются греческими и римскими именами — Андромах, Евфранор, Марк Лелий и т. д.

Мы знаем из элефантинских папирусов, что евреи в V в. составляли гарнизон крепости и официально именовались «войском иудейским». Что и позднее евреи служили в Египте в войсках, имеется ряд свидетельств. Иосиф Флавий (Древн., XII, 1, 1) рассказывает, что Птолемей I после взятия Иерусалима поселил много пленных иудеев в Египте в качестве гарнизонов. Псевдо-Аристей указывает в своем сообщении об этом невероятные цифры — 100 тыс. пленных, из коих на военную службу принято 30 тыс. Но если «Аристей»

и вторящий ему в данном случае Флавий не вполне заслуживают доверия, то об этом свидетельствуют не вызывающие сомнений папирусы, а также факт существования в Египте евреев-клерухов, т. е. бывших военных, получивших за службу надел земли. Наконец, о том же свидетельствуют названия местностей в Египте— «Иудейский лагерь» (Castra iudaeorum).

Далее, в памятниках упоминаются евреи—ткачи, оружейники, золотых и серебряных дел мастера, горшечники, моряки (упоминается даже особая коллегия евреев-моряков), сторожа и др. Значительная часть египетских евреев занималась земледелием. Мы уже упоминали о евреях — клерухах и катойках — отставных военных. Евреи в Египте жили не только в городах, но и в селах, где занимались земледелием. При этом были не только евреи-землевладельцы, но и арендаторы и батраки. В одном файюмском папирусе жалуется «Теофил иудей, говоря, что я, мол, уведен на полевые работы, а я хочу вернуться к Сабину»[2], т. е. батрак некоего Сабина насильно назначен на работу на царской земле и просит отпустить его к хозяину. В другом документе P. Oxy, III, 500, 130 г. н. э., группа в несколько человек греков и евреев хлопочет о предоставлении им в аренду 20—25 арур * земли. Еврейские имена значатся и в списке лиц, получающих бесплатно семена при аренде «царской земли». Евреи фигурируют в списках недоимщиков по подушному налогу. В папирусе (BGU, IV, 1134) два еврея и одна еврейка вносят какому-то eranos (товариществу) часть долга и обязуются выплатить остальное в рассрочку по 10 драхм.

Кроме полеводства, евреи в Египте занимались также виноградарством, садоводством, скотоводством. В городах евреи занимались ремеслами, торговлей и ростовщичеством. Выброшенные из производства еврейские люмпен-пролетарии жили нищенством. Крупных торговых фирм еврейских наши источники не знают, но надо априори полагать, что евреи, составляя почти половину населения крупнейшего торгового центра—Александрии,— занимали видное место в ее торговле. Несомненно, взаимная грызня евреев и александрийцев в I в. была вызвана жестокой торговой конкуренцией, и

* Арура=0,2756 га.

александрийские погромы того времени имели в общем ту же подоплеку, что и погромы в царской России.

Евреи занимались также откупом налогов, выступали как менялы, посредники и заимодавцы. Как известно, основные кадры ростовщиков в римских провинциях поставлялись римскими всадниками. Римские гражданские и военные власти «сперва отнимали у покоренных их сокровища, а потом давали им их опять взаймы за ростовщические проценты, чтобы тем дать им возможность выплачивать новые поборы» [3]. Местным ростовщикам оставалась на долю более мелкая и более трудная добыча. Наряду с прочими занимались ростовщичеством и евреи, причем и здесь конкуренция выразилась в национальной розни. В разгар кровавых распрей между иудейским и греческим населением Александрии (Древн., XIX, 5, 2), 4 августа 41 г., некий Серапион в письме к другу или родственнику Гераклиду (BGU, IV, 1079) советует ему ежедневно умолять своего кредитора Птолариона, чтобы он его не лишил крова — может быть, он и сжалится; «если же нет, то ты [все-таки] тоже, как и все, остерегайся иудеев [4]: Лучше угоди ему [Птолариону], и ты сумеешь с ним сойтись» [5]. Этот документ свидетельствует о вражде к евреям-ростовщикам, которую, конечно, их конкуренты-александрийцы всячески раздували во вражду к евреям вообще.

Далее, значительное число евреев состояло на службе в местных еврейских учреждениях, занимало различные государственные низшие и высшие должности и, наконец, было служителями культа. Интересно, что в числе шести сторожей в храме Сараписа в Оксиринхе (P. Oxy, .I, 43, 295 г.) один носит еврейское имя Иакоб.

Таким образом, менее всего соответствует действительности представление, будто евреи в диаспоре древности, в частности в Египте, занимались исключительно торговлей и ростовщичеством. Документы показывают, что среди евреев диаспоры существовали те же классы, те же занятия и промыслы, что и в Иудее, те же, что и у окружающего населения диаспоры. Как и всюду, масса населения жила в нищете, была замучена и запугана жестокой эксплуатацией своих землевладельцев и ростовщиков, а также гнетом налогов, произволом и грабежом со стороны римских властей и их местных ставленников. Филон отмечает, что еврейская торговля

в Александрии — мелочная, еврейские кварталы — нездоровые, сырые и темные. Но не только в Египте — повсюду в диаспоре евреи, сосредоточившиеся в городах, вели полунищенское существование. Для римских писателей I в. еврей — символ нищего, попрошайки, жалкого бродяги (Ювенал, сат., III, 11; VI, 542—3; III, 296). «Пусть верит этому иудей Апелла», говорит Гораций (сат., I, 5, 100), для которого иудей — синоним суеверного и невежественного человека. Марциал говорит о еврейских детях, которых матери посылают нищенствовать.

Наконец, много было евреев-рабов. Талмудическое законодательство много уделяет внимания вопросу о евреях-рабах. При массовых продажах в рабство населения покоренных городов и стран евреи, конечно, не составляли исключения, да и продажа в рабство за долги была рядовым явлением. Весьма распространенным именем, которое римляне давали рабам, было Syrus, под которым понимали и евреев. В речи «de provinciis consularibus» (56 г.) Цицерон говорит о сирийцах и иудеях как «нациях, рожденных для рабства».

Связь разношерстного еврейского населения диаспоры с иерусалимским храмом и его жрецами была, конечно, весьма слабая. «Апостолы» более или менее аккуратно собирали взносы в пользу храма, составлявшие крупные суммы. Иосиф Флавий (Древн., XIV, 7, 2) приводит сообщение Страбона, что, «послав на (остров) Кос, Митридат велел взять ценности, спрятанные там царицей Клеопатрой, а также восемьсот талантов иудеев». Цицерон сообщает, что ежегодно из Италии и всех провинций вывозится золото в Иерусалим, и одобряет действия наместника Азии Флакка, запретившего вывоз золота из его провинции. Но сборщики податей, конечно, не осуществляли идеологического руководства. Общим у евреев диаспоры с евреями Палестины был писаный «закон», но основным содержанием последнего был храмовый культ, т. е. для евреев диаспоры нечто отвлеченное. Паломничество в Иерусалим трижды в год, предписываемое Библией, фактически было невозможно для большинства евреев диаспоры, особенно для жителей дальних стран. При всем почтении к иерусалимскому храму, какое выказывали евреи диаспоры, они не могли соблюдать те библейские предписания, которые объявляют Иерусалим единственным местом

почитания Ягве. Централизация культа никогда не была осуществлена на практике даже в самой Иудее. Тем менее могла идти речь об этом в диаспоре.

Поэтому религия и культ евреев диаспоры должны были принять иные формы, которые ввиду численности и значения евреев диаспоры оказали серьезное влияние на старую, закрепленную в «законе» веру и привели к образованию той разновидности иудаизма, которая зафиксирована в Талмуде. Именно стремление проводить строгую централизацию культа в Иерусалиме в период иерократии привело к возникновению особой своеобразной формы религиозной общины, с местным религиозным центром в виде синагоги.

СИНАГОГА

Синагога была не только культовым учреждением; самое название Synagoge (по-гречески «сборище») или *бет-гакнесет* (по-еврейски «община») показывает, что речь идет не о молитвенном доме, а об организации верующих. Синагога была той легальной формой, в которой могли создаваться еврейские национальные организации там, где евреи составляли меньшинство населения. В римскую эпоху синагога рассматривалась как религиозная коллегия, и в этом выражалась юридическая форма ее существования. По всей вероятности, первоначально синагоги были лишь временными — периодическими или случайными — собраниями верующих, которые со временем превратились в постоянный институт.

Древнейший памятник, свидетельствующий о существовании молитвенного дома синагоги, найден в Египте. Это — надпись в Схедии возле Александрии, гласящая: «Во имя царя Птолемея, царицы Вереники, сестры и жены, и детей (воздвигли) молитвенный дом иудеи». Упоминаемый здесь Птолемей — Птолемей III Евергет (247—221 гг. до н. э.) [6]. В Библии синагоги имеются в виду, по-видимому, в псалме LXXIV, 8, относящемся к эпохе Маккавеев (первая половина II в. до н. э.): «сожгли все места собраний божьих на земле».

О функции синагоги в I в. мы имеем свидетельство Филона: «С тех пор и поныне иудеи по субботам разрабатывают отечественную философию, отведя это время для науки и изучения естества (peri physin); в самом

деле, что иное представляют собою молитвенные дома во всех городах, как не школы благоразумия, мужества, мудрости, благочестия и нравственной чистоты и всякой добродетели...?» Точно так же Филон говорит о синагоге как о месте, «где публично воспитываются в отечественной философии». Иосиф Флавий (Пр. Ап., II, 17) в своей апологии выступает в защиту синагоги не столь неумеренно, как Филон, не пытается превратить синагогу в академию философии и школу нравственности, но тоже отмечает, что Моисей «повелел нам, оставив все прочие дела, собираться для слушания закона не раз и не два и не чаще, но точно определил для этого один день в неделю, чтобы мы изучили его основательно».

В этих сообщениях Филона и Иосифа верно только то, что в синагогах читали и комментировали отрывки из Библии, а книжники произносили проповеди. Богослужение в синагоге, насколько можно его проследить по имеющимся материалам, состояло, во-первых, из чтения исповедания веры и молитв; читал молитвы один из молящихся, обладавший необходимым для этого опытом, а толпа в определенных местах возглашала «аминь». После молитвы читали главу из Пятикнижия и «Пророков»; затем следовало благословение молящихся формулой, установленной в Библии (Чис., VI, 24—26) и применяемой в синагогах и поныне. Затем следовал перевод прочитанного отрывка из Библии,— если ее читали по-еврейски,— на местный язык и проповедь на тему о прочитанных текстах. Молитвенные собрания устраивались не только по субботам, но и в праздники, а также в дни новомесячия.

Кроме обычных богослужений, существовали и совместные ритуальные трапезы. Об этом свидетельствуют декреты Цезаря, которые приводит Иосиф Флавий (Древн., XIV, 10, 2—8); в числе привилегий, дарованных иудеям за помощь, оказанную римлянам Гирканом II, этнархом и первосвященником, в походе против Египта и Митридата, значится также разрешение устраивать совместные пиршества, «собираться сообразно их установлениям и вместе пиршествовать». Эти ритуальные трапезы, которые первоначально, надо полагать, заменяли жертвенные пиры при иерусалимском храме, должны были со временем, под влиянием эллинских мисте-

рий, положить начало христианскому таинству причащения. Молитвы в синагоге также, по всей вероятности, вначале воспроизводили храмовый культ, потом получили новое, собственное, главным образом мессианическое содержание. Языком богослужения в Палестине, отчасти Сирии и Вавилонии был арамейский, по всей остальной диаспоре — греческий; на этом же языке читали и Библию.

Строились синагоги, за исключением особо роскошных, вроде александрийской, по одному шаблону: охотно строили их возле моря или реки. Интересно, что, как показали раскопки в Галилее, синагоги там ориентированы не на восток и не на юг (по направлению к Иерусалиму), а на север; по-видимому, это связано с каким-то местным культом. Вопреки прямому библейскому запрещению синагоги украшались пластическими изображениями, среди которых фигурируют дельфин, лев, ягненок, орел; обычными эмблемами, украшавшими синагоги, служили семисвечник, виноградная кисть, гранатовое яблоко и др. Раскопки последних лет в Dura-Europos на Евфрате обнаружили синагогу, основанную в 244—245 гг. с обильной стенной живописью. Таким образом, не только в чисто эллинистических районах, но и в Галилее и на Востоке сказывалось влияние эллинизма в такой консервативной области, как культ, притом такой замкнутый и обособленный, как культ иудейский.

Во главе синагоги стоял архисинагог—светское лицо. Под его началом были казначеи, ведавшие «кружкой», и низшие служители. Лица жреческого сословия пользовались некоторыми привилегиями в синагоге — им предоставлялось преимущественное право благословлять молящихся и читать вслух назначенную на данный день главу из Библии. Но в организации синагоги жрецы как таковые не участвовали и на ход богослужения влияния не имели. При распределении мест в синагоге почетные места предоставлялись не жрецам, а знатным и богатым прихожанам. В то время, как все молящиеся сидели лицом к «святыне», «старейшины сидят лицом к народу и спиной к святыне». Этот порядок сохраняется в синагогах и в настоящее время: вдоль почетной восточной стены «спиной к святыне» (лицом к западу) сидят наиболее богатые прихожане и раввины, прочие сидят лицом к востоку.

Синагога не была просто молитвенным собранием. Она осуществляла также известные функции управления, особенно в городах с незначительным еврейским населением, которое не было объединено в гражданскую общину. В римскую эпоху в провинциях были уничтожены местные политические учреждения, не соответствовавшие духу римского управления. Местные герусии, буле и народные собрания потеряли всякое политическое содержание. Тем большее значение приобрели всякого рода религиозные, спортивные и т. п. объединения. Организация культа, в частности культа Цезаря, игр, общественных зрелищ, попечение над гимнасиями и т. п.— все эти суррогаты общественно-политической деятельности привлекали крупных рабовладельцев, купцов и ростовщиков, которые не могли найти иного поприща для своего честолюбия. Сохранившиеся бесчисленные памятные надписи имеют целью запечатлеть деяния местных гимнасиархов, азиархов, панегириархов, секретарей, казначеев и т. п. Кому позволяли средства, занимали одновременно несколько почетных должностей и наделяли ими своих детей.

Такой же процесс совершался и в еврейских общинах в диаспоре. Если в эллинистических городах с компактным еврейским населением (например, Апамея) евреи рассматривались как самоуправляющаяся этническая единица — ethnos ton iudaion и имели своего этнарха, то римляне свели это самоуправление на нет. Соответственно возросла роль синагоги, где сосредоточилась вся общественная жизнь евреев. Синагога была представительным органом общины и выступала от ее имени. В посвятительных надписях на воздвигнутых евреями памятниках в честь того или иного царя, императора или общественного деятеля обычная формула вступления гласит:... «синагога почтила NN...»; «синагога» здесь заменяет формулу «совет и народ» «he boule kai ho demos» на соответствующих нееврейских надписях.

Так же, как христианская церковная организация, синагога фактически осуществляла юрисдикцию над своими членами, применяя весьма чувствительное в то время наказание — отлучение; стать отверженным было для непокорного серьезной угрозой. Богачи-архисинагоги приобретали таким образом реальную власть над паствой, притом не только в делах культа, но и в граж-

данских делах и тяжбах, которые евреи, как и христиане, избегали передавать римскому суду.

Должности архисинагога и других заправил закреплялись за кучкой богачей, иной раз на всю жизнь. В надписи из Апамеи (эпоха Нерона) упоминается Гай Тирроний Клад, «ho dia bion archisynagogos» — пожизненный архисинагог.

Само собой разумеется, что синагогальные верхи ведали финансами общины и синагогальным имуществом (продажа здания синагоги и ее имущества совершается семью «тувим» — знатными представителями города). Доходы синагоги были, надо полагать, значительны, так как она содержала платных служителей, приобретала имущество...

Синагога, естественно, была органом и средством эксплуатации низших слоев населения. Прямую эксплуатацию синагога прикрывала дешевой благотворительностью — в конечном счете на средства «благодетельствуемых»: потребные суммы собирали с верующих, для чего существовала «кружка» (сира) и группа казначеев-сборщиков. А рядом с этим посредством проповеди «мудрости и благочестия» синагога прививала эксплуатируемым мораль смирения, сознания «греховности» и чувства раскаяния и непрерывно держала иудейскую массу под отравляющим действием религиозного дурмана.

Синагога, таким образом, фактически отрывалась от храма и его жречества, так как она, во-первых, имела особую форму богослужения, отличную от храмового культа, где центральное место занимали жертвоприношения. Во-вторых, синагога была местом, где изучали и толковали «закон», тогда как в храме его просто применяли. Наконец, чисто светский характер организации синагоги предоставлял верующим и руководившим ими книжникам свободу толкования закона в соответствии с условиями жизни евреев вне Иерусалима, особенно в диаспоре. Необходимо, однако, оговориться, что синагога воспринималась не только как замена храмовой общины, но и как дополнение к ней; поэтому синагоги возникали не только в диаспоре или в Иудее вдали от Иерусалима, но и в самом Иерусалиме. По явно преувеличенным талмудическим сообщениям, в Иерусалиме было не то 480, не то 460 синагог.

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ ВЛИЯНИЯ НА РЕЛИГИЮ ЕВРЕЕВ В ДИАСПОРЕ

Содействуя изоляции еврейского населения диаспоры, консервированию его религиозных представлений и обрядов, синагога вместе с тем была тем учреждением, через которое эллинистические культы оказывали свое влияние на еврейскую культовую практику и особенно на религиозную идеологию. Мы уже упомянули о ритуальных трапезах, какие практиковались, по-видимому, в синагоге под влиянием эллинистических мистерий; возможно, что и обычай строить синагоги поблизости от воды связан с элевсинскими мистериями Деметры. Несомненный характер таинства получило у евреев крещение[7] прозелитов. Крещение, т. е. погружение в воду, стало наряду с обрезанием непременным условием приема «язычника» в еврейскую общину. Что здесь речь идет не о простом ритуальном очищении, которому и евреи подвергались при всяком «осквернении», свидетельствует то значение, которое источники придают этому акту. Интересно, как говорит о крещении у евреев Арриан: говоря о том, что истинный философ — лишь тот, кто проводит свои философские взгляды в жизнь, Арриан для наглядности приводит в пример иудеев: «Когда мы видим какого-нибудь колеблющегося, мы обычно говорим: он не иудей, а притворяется. Но если он усвоит образ жизни крещенного и избранного, тогда он действительно является и называется иудеем». Ясно также, что то крещение, о котором говорится в евангельских мифах о Иоанне-крестителе, означает не просто ритуальное омовение.

Конечно, храмовые жрецы были слишком кровно заинтересованы в строгом соблюдении установленного храмового ритуала, чтоб допускать проникновение извне каких-либо новых обрядов; потому изменения в культе совершались медленно, с трудом. Что же касается богословия, то, надо полагать, жрецы довольствовались той догмой, какая была вложена ими в жреческую редакцию Библии, и предоставили книжникам разрабатывать богословские темы. А здесь влияние эллинистического богословия и философии было неизбежно.

Войны 168—163 гг. до н. э. против сирийского владычества, которые велись под лозунгом защиты иудей-

ской веры от посягательств «язычников» и их сообщников внутри Иудеи, привели в конце концов к созданию эфемерного Иудейского царства (140—63 гг. до н. э.). Но это «независимое» царство с царем-первосвященником из династии Хасмонеев во главе в сущности продолжало политику эллинизации Иудеи, которую проводила свергнутая Хасмонеями династия Тобиадов; когда Ирод I проводил широкие мероприятия, имевшие целью включить Иудею в сферу эллинско-римской культуры, он лишь выполнял в широком масштабе то, что предшественники, цари-жрецы, делали незаметно, исподволь.

Во всяком случае жречество нисколько не противилось начинаниям Ирода.

Сила эллинистического влияния была настолько велика, что сказывалась не только в диаспоре, но и в самой Иудее. Достаточно указать, что развитие и обогащение арамейского языка, на котором говорили в Иудее, шло в значительной мере за счет греческого языка, откуда было заимствовано множество слов, особенно для обозначения понятий, касающихся производства, торговли и обращения. Даже высшее иудейское судилище носит греческое название *синедрион*, а придуманный Гиллелем специфически еврейский метод обхода библейского закона о субботнем годе получил у него греческое наименование «просбол». Многочисленные оградительные постановления Талмуда, цель которых — защитить чистоту иудаизма от вторжения внешних «языческих» влияний, свидетельствуют о силе и многосторонности этого влияния.

Огромное значение, с одной стороны, для сохранения еврейской религии в диаспоре, а с другой стороны — для возникновения своеобразного сочетания этой религии с вульгаризованной греческой философией имел греческий «перевод 70 толковников» — Септуагинта. О том, когда и по какому случаю сделан этот перевод, сообщает дошедший до нас псевдоэпиграф «Послание Аристея». Автор выдает себя за современника египетского царя Птолемея II Филадельфа (285—246). Но «послание» написано, вероятнее всего, в первой половине I в. до н. э. Псевдо-Аристей рассказывает, будто Птолемей, бывший между прочим библиофилом, поручил библиотекарю александрийской библиотеки Димитрию Фалерскому организовать перевод Пятикнижия

на греческий язык. Последовало обращение к иерусалимскому первосвященнику Элеазару; последний прислал в Александрию 72 «толковника», по 6 от каждого колена; эти толковники, по которым и получил свое название перевод (с округлением до 70), сделали его в течение 72 дней. Псевдо-Аристей рассказывает множество совершенно невероятных подробностей о предварительных переговорах между Птолемеем и Элеазаром, о подарках, которыми они отменялись, о беседах-диспутах на библейские темы и т. п. Но в легендарных россказнях Псевдо-Аристея, поставившего перед собой апологетическую задачу, верно то, что греческий перевод Пятикнижия существовал уже в III в., а постепенно к этому переводу прибавляли другие книги, которые успели приобрести репутацию канонических. Внук Иисуса Сираха после 132 г. знает уже греческий перевод всей Библии — «закона пророков и прочих книг».

Перевод «70» был предпринят, очевидно, не для пополнения царской библиотеки интересным документом, а потому, что евреи рассеяния уже не понимали еврейского языка; а поскольку в центре синагогального богослужения стояло чтение и толкование Библии, необходимо было иметь библейский текст на понятном для массы верующих языке. По этой причине вожди александрийской религиозной еврейской общины превозносили святость этого перевода, объявили составление перевода событием первостепенной важности и учредили особое празднество, которое благоговейно описывает Филон: «Поэтому доныне ежегодно устраивается торжественное собрание и шествие к острову Фаросу[8], куда переплывают не только иудеи, но и очень многие другие, чтоб почтить то место, где впервые воссиял перевод, и возблагодарить бога за старое и вечно новое благодеяние. После молитв и славословий некоторые разбивают палатки на берегу моря, другие, расположившись на прибрежном песке под открытым небом, пируют с родными и друзьями».

Септуагинта, греческая Библия, служила связующим звеном между иудейским богословием и греческой вульгарной философией. На Септуагинте основывали Аристобул и Филон свои аллегорические толкования «священного писания». Через Септуагинту элементы иудей-

ской религии проникли в позднеэллинистическую магическую литературу.

Но уже самый перевод был в некоторой степени переработкой Библии. Известный богослов Ад. Дейсман в патетической речи на всемирном конгрессе ориенталистов в Гамбурге 8 сентября 1902 г. заявил, что «эллинизация Ветхого завета — это эллинизация семитического монотеизма. Без Септуагинты немыслимо было бы шествие бога с Сиона в Александрию, Ефес, Афины, Рим, Трир. Без Септуагинты не было бы Филона Александрийского»[9]. Если выветрить из этой речи ее поповский дух, остается правильное указание на тот факт, что уже самый перевод «70 толковников» заключает в себе нечто новое, чего нет в оригинале. Характерно, что Септуагинта нигде не приводит собственного имени Ягве, заменяя его всюду нарицательным kyrios — господь[10]. Здесь мы видим конкретное выражение идеи монотеизма, которой еще не знает еврейская Библия до III в. Эд. Мейер обращает внимание на то, что в кн. Иисуса Навина, XXIV, 15, замена «Ягве» термином «господь» придает тексту противоположный смысл. Иисус говорит: «...изберите себе ныне, кому служить, богам ли, которым служили отцы ваши... или богам аморрейским, на земле которых вы живете; а я и дом мой будем служить Ягве». Здесь Ягве — один из богов, наряду с аморрейскими, тогда как в переводе «70» единый безличный «господь» противопоставляется прочим богам[11]. Точно так же имя Ягве Себаот (Саваоф) заменяется термином «бог воинств». В ряде случаев конкретные понятия, в обозначении которых сквозят еще пережитки первобытной религии, заменяются более отвлеченными понятиями. Переводчики учитывают роль греческой Библии для пропаганды веры среди «язычников» и потому кое-где смягчают неудобные выражения еврейского текста. Вопреки мнению Филона, что Септуагинта в точности передает еврейский текст, она отражает иную стадию религии евреев, чем та, которая выражена в еврейском «законе»[12].

Мы рассмотрели три фактора, содействовавших видоизменению той религии, которая зафиксирована в жреческой редакции Библии. Наряду с унаследованным от предков еврейским законом, наряду с центральной святыней в Иерусалиме и жрецами как хранителями

традиций, служителями строго фиксированного культа, мы видим синагогу как новую форму организации религиозной общины, книжников, соферим, как толкователей «закона», и эллинизм, приспособляющий узкое национальное ограниченное иудейское богословие к условиям распространившейся по всему миру диаспоры. Но все эти новые явления, способствовавшие изменению еврейской религии, были вместе с тем и сами продуктом этого изменения, в основе которого лежало изменение тех общественных условий, в которых еврейская религия оформилась.

ИУДЕЯ ПОД ВЛАСТЬЮ СИРИИ И РИМА

Завоевание Палестины Александром Македонским привело к значительным переменам в судьбе Иудеи. После смерти Александра Иудея в течение ста с лишком лет была ареной борьбы между преемниками Александра — египетскими Птолемеями и сирийскими Селевкидами. А когда в 198 г. до н. э. Иудея окончательно отошла к Сирии, к почти непрерывным внешним войнам присоединились войны внутренние. По поводу войны между Антиохом и Птолемеем Филопатором Иосиф Флавий замечает: «На долю евреев выпадало страдать одинаково как в случаях его победы, так и в случаях его поражения, так что они вполне уподоблялись тогда кораблю во время бури, когда он страдает с обеих сторон от волн: они находились, так сказать, посредине между удачами и неудачами Антиоха» (Древн., XII, 3, 3). А в разгар восстания против Сирии Иуда Маккавей в 164 г. до н. э. отправил посольство в Рим, добиваясь покровительства могущественной мировой державы. С того времени Иудея приобретает еще одного хозяина, который через 250 лет окончательно уничтожил ее иллюзорную независимость.

Все войны и восстания евреев неизменно кончались резней, уничтожением ряда городов и селений, продажей в рабство цвета населения, грабежом оставшихся в живых, усилением налогового бремени и наложением контрибуций для покрытия военных издержек. По сообщению Иосифа Флавия, восстание Иудеи против Рима 66—70 гг. стоило евреям 1 млн. 100 тыс. убитых и 97 тыс. пленных. Цифры эти, несомненно, преувеличены, но

свидетельствуют о том, какой жестокий и кровавый характер носило подавление восстания. И нет оснований думать, что прежние войны были менее жестоки.

Но если войны и восстания носили все-таки временный характер, то для трудящихся евреев включение Иудеи в систему эллинско-римского рабовладельческого общества означало в «мирное» время усиление эксплуатации и угнетения со стороны правящих классов, своих и иноземных, обострение классовых противоречий.

Последовательное подчинение Иудеи власти эллинистического Египта, Сирии и Рима втянуло эту страну в сферу эллинистического торгового оборота. В вавилонский и персидский периоды торговля была в Иудее слабо развита. Нехемия (XIII, 16) сообщает, что торговля в Иерусалиме находилась в руках финикиян. В дальнейшем положение вряд ли изменилось, так как с расширением морской торговли Иудея как страна сухопутная утратила свое значение торгового пути между странами азиатского Востока и Египтом. А после окончательного присоединения Иудеи к Сирии она потеряла и свое стратегическое значение. Иудея могла стать только торговой колонией для греков, финикийцев и египтян. И действительно, по изысканиям Герцфельда, во внешней торговле Иудеи между 230 г. до н. э. и 70 г. н. э. преобладал ввоз товаров; Герцфельд составил номенклатуру импортных товаров, содержащую 118 (133) названий. Евреи не создали ни своей системы мер и весов, ни своей монетной системы.

Проникновение торгового капитала в Иудею должно было иметь весьма тяжелые последствия для отсталого еврейского крестьянства. «Пока торговый капитал играет роль посредника при обмене продуктов неразвитых стран, торговая прибыль не только представляется результатом обсчета и обмана, но по большей части и действительно из них происходит. Помимо того, что торговый капитал утилизирует разницу между ценами производства различных стран..., указанные способы производства приводят к тому, что купеческий капитал присваивает себе подавляющую долю прибавочного продукта,— отчасти, в качестве посредника между обществами, производство которых в существенном еще имеет ввиду потребительную стоимость..., отчасти потому, что при указанных прежних способах производства главные

владельцы прибавочного продукта, с которыми имеет дело купец,— рабовладелец, феодальный сеньор, государство (например, в лице восточного деспота),— являются представителями потребляющего богатства, которому расставляет сети купец... Итак, торговый капитал, когда ему принадлежит преобладающее господство, повсюду представляет систему грабежа, и недаром его развитие у торговых народов как древнего, так и нового времени непосредственно связано с насильническим грабежом, морским разбоем, похищением рабов, порабощением колоний»[13]. К тому систематическому грабежу, которому непрерывно подвергалась Иудея со стороны торговых хищников, присоединялась жестокая истощающая сила капитала ростовщического.

Войны, подкупы египетских, сирийских и римских властей, практиковавшиеся претендентами на пост первосвященника, возведение крепостей, постройка дворцов, содержание «двора», возведение крупных общественных сооружений — все это требовало от иудейских первосвященников и царьков огромных денег. В экстренных случаях выручала храмовая казна, где накапливались, как мы видели, большие денежные богатства; храм был, надо полагать, самым крупным ростовщиком. Безумные траты «помазанников божьих» покрывались, конечно, за счет трудящихся мелких производителей, крестьян и ремесленников. Все усиливающийся гнет налогов также вызывал все возрастающую нужду в деньгах и создавал благодатную почву для деятельности ростовщиков. Многочисленные предписания в Библии и Талмуде, направленные против ростовщичества, свидетельствуют о распространенности этого явления; о том, как жестоки были последствия для лиц, попадавших в лапы ростовщика, красноречиво говорит талмудическое правило, что надо в случае нужды раньше продать дочь, а уж потом обращаться к ростовщику. «Ростовщический капитал в его форме, в которой он действительно присваивает себе весь прибавочный труд, непосредственных производителей, не изменяя, однако самого способа производства; в котором существенной его предпосылкой является право собственности или владения производителя на условия его труда и соответствующее этому мелкое раздробленное производство; в которой капитал, следовательно, не подчиняет

себе труд непосредственно и потому не противостоит ему как промышленный капитал — такой ростовщический капитал приводит к пауперизации данного способа производства, ослабляет производительные силы вместо того, чтобы развивать их, и в то же время увековечивает эти злосчастные отношения... Ростовщичество не изменяет способа производства, но присасывается к нему, как паразит, и истощает его до полного упадка. Оно высасывает его соки, обескровливает его и заставляет воспроизводство совершаться при все более жалких условиях. Отсюда народная ненависть к ростовщикам, особенно интенсивная в античном мире, где собственность производителя на условия его производства являлась в то же время базисом политических отношений, политической самостоятельности граждан»[14].

К сожалению, существующие литературные источники по истории рассматриваемого периода совершенно не интересуются, как и большинство древних памятников, экономикой, а история классовой борьбы тенденциозно искажается. Книги Маккавеев недаром приняты в христианский библейский канон: поповско-националистическая тенденция в них преобладает над историческим изложением. Что касается Иосифа Флавия, то помимо его беспомощности как историка и неумения отличить исторические факты от легенды, его исторические произведения преследуют задачу апологетическую — прославить еврейский народ и очистить его от обвинений, которые выдвигали против него противники евреев. Кроме того, Иосиф старался реабилитировать себя лично; ему нужно было, с одной стороны, оправдать свою роль предателя и дезертира во время иудейского восстания 66 г., а с другой стороны, показать себя в глазах римских правителей лояльным верноподданным. Что касается греческих и римских писателей, то из их произведений по истории евреев почти ничего не сохранилось. К тому же греко-римские историки обычно без критики принимают традиционную библейскую историю. Примером этого может послужить изложение древней истории евреев у Тацита. Другой историк, Помпей Трог, переносит отношения, сложившиеся в Иудее в его время, в далекую древность. «После Моисея вскоре избирается в цари также сын его Арруа (Аарон), жрец египетской религии, и с тех пор

всегда у евреев существовал этот обычай, что жрецы были у них вместе с тем и царями».

Кое-какие данные о положении крестьян в римскую эпоху можно почерпать из Мишны и Талмуда. В то время еврейские крестьяне в значительной мере были обезземелены и должны были снимать землю в аренду. Мишна различает два типа арендаторов — *сохер* (socher) и *хокер* (choker). «Какая разница между сохер и хокер? Первое оплачивается деньгами, второе — плодами». Разновидность второго типа аренды — арис (arisut), когда арендатор вносит не точно зафиксированную плату натурой независимо от урожая, а определенную долю урожая. В арендном договоре арис пишет: «Я встану, вспашу, посею, скошу и свяжу снопы, смолочу и провею и сложу в кучу для тебя, и тогда ты придешь и возьмешь половину, а я за свои труды и издержки — половину». Мы имеем здесь те же основные типы аренды, что и по вавилонскому и по римскому праву. По кодексу Хаммурапи земля арендуется либо из доли урожая (от $^1/_3$ до $^2/_3$), либо за фиксированную плату, которая может быть исчислена и в натуре и в серебре. Эти три вавилонские формы аренды полностью соответствуют трем вышеуказанным видам иудейской аренды. По римскому праву имеются также арендаторы за плату и издольщики. Талмудическое право знает и наследственную аренду земли.

«Арендовавший поле у ближнего своего жнет, вяжет снопы, молотит и веет. Землемеры, копатели каналов, семнатор и домоуправитель получают (содержание) из общих средств (землевладельца и арендатора) (Б. Мец., IX, 14).

Арендатор не является юридическим владельцем земли, и потому хокер не обязан отдавать жрецу первинки, «но возношения и десятину платит и хокер и арис» (Бикк., I, 2; II, 3).

Землю арендовали как у евреев, так и у «язычников» (Дем., VI, 2—24).

Упоминается и заклад земли, и в этом случае владелец ее переходит, очевидно, на положение колона.

Как и римское право, талмудическое законодательство стремится обеспечить не только исправные взносы арендной платы, но и правильную обработку земли колоном. «Некто арендовал поле у ближнего своего и

не хочет полоть и говорит ему (владельцу): какое тебе дело до этого, раз я тебе даю твою арендную плату? Его не слушают, ибо тот может возразить: завтра ты уйдешь, и поле будет давать мне сорные травы». В договоре арис пишет: «Если я оставлю поле пустовать и не обработаю его, заплачу лучшим». Скидки с арендной платы по случаю стихийного бедствия предусмотрены в Мишне так же, как и в римском праве. В этом вопросе закон на стороне землевладельца. «Некто арендовал поле у ближнего своего, и оно поедено саранчой или побито ветром: если это — бедствие страны, то он сбавляет ему арендную плату, а если это — не бедствие страны, то не сбавляет ему арендной платы. Рабби Иуда говорит: «Если поле арендовано за деньги, то ни в том, ни в другом случае он не сбавляет аренды»» (Б. Мец., IX, 6)[15]. Земля по талмудическому праву сдается на срок. Стороны выступают как свободные контрагенты. Многократно подчеркивается, что локатор и арендатор не должны идти против обычая страны.

Талмудическое законодательство еще в большей мере, чем Дигесты, имеет казуистический характер. Однако оно дает нам право с уверенностью заключить, что в Палестине к III в. арендатор был юридически свободным лицом и его взаимоотношения с землевладельцем определялись договором и местным обычаем.

Когда колоны превратились в зависимых земледельцев, прикрепленных к земле, новое положение вещей было распространено законодательным путем и на Палестину. Указ Феодосия и Аркадия (ок. 386 г.) гласит: «Так как в прочих провинциях, находящихся под властью нашей светлости, установленный предками закон связывает колонов некиим принципом вечности, так что им не разрешается уйти с тех мест, плодами которых они пользуются, и покинуть те земли, которые они взялись обрабатывать, тогда как посессорам в провинции Палестины не дано это преимущество,— мы постановляем, чтобы и в Палестине ни один из колонов не наслаждался полноправием, пользуясь правом передвижения и свободой, но, по примеру прочих провинций, был закреплен за имением хозяина и не мог уйти, не подвергаясь (за это) наказанию. Прибавь к этому, что хозяину владения дается полная власть востребовать его обратно».

О частных латифундиях в Палестине имеются определенные сведения для III в. до н. э. в так называемых зеноновских папирусах: Зенон — управитель египетского сановника Аполлония, владевшего в равнине El-Battof обширным имением, для работы на котором он вывез из Египта своих слуг и рабов. В Талмуде приводится в значительной мере фантастическое сообщение об огромных имениях р. Элиезера бен-Харсом, на которых работали рабы (Иома, 35б).

Имеющиеся материалы скудны и неконкретны. Для знакомства с перипетиями классовой борьбы в древней Иудее приходится использовать отдельные намеки, попадающиеся кое-где в литературе; лишь для периода восстания I в. имеются более точные данные.

В эсхатологической вставке в кн. Исайи (эту вставку относят приблизительно к 200 г. до н. э.) дана поэтическая картина разорения и обнищания страны: «Земля опустошена вконец и совершенно разграблена... сетует, уныла земля; поникла, угасла вселенная; поникли возвышавшиеся над народом земли. И земля осквернена под живущими на ней; ибо они преступили законы, изменили устав, нарушили вечный завет, зато проклятие поедает землю, и несут наказание живущие на ней; зато сожжены обитатели земли и не много осталось людей. Плачет сок грозда; болит виноградная лоза; воздыхают все, веселившиеся сердцем. Прекратилось веселие с тимпанами; умолк шум веселящихся; затихли звуки гуслей. Уже не пьют вина с песнями; горька сикера для пьющих ее. Разрушен опустевший город, все дома заперты, нельзя войти. Плачут о вине на улицах; помрачилась всякая радость; изгнано всякое веселие земли. В городе осталось запустение, и ворота развалились» (Ис., XXIV, 3—12).

Конечно, народные массы не могли оставаться безучастными при таком положении вещей. Но ярость их против угнетателей облекалась в форму религиозного рвения. Разрушающая сила оплодотворенного эллинизмом торгового и ростовщического капитала воспринималась как наказание божие за союз с эллинами, за усвоение «языческих» обрядов и обычаев. Борьба против эксплуататоров принимала характер борьбы за чистоту веры. Иосиф Флавий (Древн., XII, 5, 1) сообщает, что в борьбе между Менелаем и Язоном за первосвящен-

ство (приблизительно 171—161 гг. до н. э.) «народ разделился на две партии», причем преобладающая масса народа «заступилась за Язона». Вряд ли приверженность к той или иной партии определялась личными достоинствами вождей; ведь и Язона II книга Маккавеев называет «нечестивым» (IV, 19), «безбожником, а не первосвященником» (IV, 13), и в этом отношении он был не «лучше» своего соперника Менелая.. Но народное возмущение могло выливаться в условиях того времени только в форму религиозную, и потому массы примыкали к тем или иным вождям из среды жречества.

Даже когда дело доходило до восстания, оно велось под лозунгом религиозным. Когда Лисимах, которого Менелай оставил на время своего отсутствия своим заместителем, покусился на храмовое богатство, это послужило поводом к восстанию. «Когда восстал народ, исполненный гнева, Лисимах вооружил до 3000 человек и начал беззаконное насилие. Оно совершалось под предводительством некоего Аурана, старого летами и не менее застаревшего в безумии. Увидев, что Лисимах прибегает к насилию, одни схватили камни, другие — крепкие колья, а иные хватали лежавший там пепел и бросали все вместе в людей Лисимаха. И таким образом многих из них ранили, других поразили и всех обратили в бегство, а самого святотатца убили близ сокровищницы» (II Макк., IV, 40—42).

В борьбе против гнета, истинных причин и виновников которого массы не знали, они одно время шли за хасидеями, «праведниками», фанатиками «Моисеева закона». В 161 г. до н. э. первосвященник Алким жаловался сирийскому царю Димитрию: «Так называемые из иудеев хасидеи, вождем которых — Иуда Маккавей, поддерживают войну и воздвигают мятежи» (II Макк., XIV, 6). О восстании Маккавеев мы читаем: «Тогда собрались к ним множество хасидеев, храбрые люди из Израиля, все люди верные закону. И все бежавшие от бедствия присоединились к ним и сделались подкреплением для них. Они составили войско и поражали в гневе своем нечестивых и в ярости своей мужей беззаконных; остальные же бежали для спасения к язычникам» (I Макк., II, 42—44). Однако, как и следовало ожидать, хасидеи при всем своем фанатизме не могли идти до конца с массами, которые, надо полагать, под

нечестивцами и беззаконниками понимали не только отступников от веры, но и своих классовых врагов. Поэтому, когда в 161 г. до н. э. первосвященник «нечестивый» Алким, получивший свой сан при помощи сирийцев, пытался вместе с сирийским наместником Вакхидом подавить восстание Маккавеев, к нему «сошлось собрание книжников искать справедливости. И хасидеи были первыми среди израильтян, которые искали с ним мира. Ибо они думали: священник из потомков Аарона пришел вместе с войском, и он не обидит нас» (I Макк., VII, 12—14).

Конечно, восстание Маккавеев, начавшееся под лозунгом восстановления старых порядков и возврата к сказочной благословенной старине, не могло повернуть колесо истории назад. Став у власти, Маккавеи (Хасмонеи) продолжали политику эллинизации, начатую предшествующей династией, и Аристобул I дал себе титул Philellen — «греколюбец» (Древн., XIII, 11, 3).

Смутное сообщение о восстании против царя Александра Янная (103—77) приводит Флавий в Древностях иудейских (XIII, 13, 5): «Между тем на Александра восстали его подчиненные (так как народ был возбужден против него); когда наступил праздник и Александр приблизился к алтарю, чтобы принести жертву, они стали кидать в него лимонами; дело в том, что... у иудеев был обычай в праздник кущей держать в руках ветки финиковых пальм и лимонных деревьев. Кроме того, народ стал поносить его, что он родился от военнопленных родителей и потому не может быть признан достойным чести совершать жертвоприношения. Рассердившись на это, Александр велел перебить до шести тысяч человек и, кроме того, распорядился отделить деревянной перегородкой алтарь и часть храма вплоть до того места, куда имели право доступа лишь первосвященники. Этим он оградил себя от оскорблений толпы».

Гораздо яснее картина классовой борьбы, разгоревшейся в Иудее в начале христианской эры. Флавий, свидетель и участник событий того времени, приводит много ценных сообщений о внутренних отношениях между различными группами евреев, поднявших восстание против Рима в 66 г. Необходимо, однако, иметь в виду, что Флавий всячески старается опорочить наиболее последовательные группы повстанцев, чтобы, во-первых, оп-

равдать свое собственное предательство, во-вторых, представить в глазах римлян «крайности» восстания делом отщепенцев, подонков общества.

Но факты, которые приводит Флавий, достаточно красноречивы сами по себе.

Незадолго до восстания, в правление прокуратора Феликса (52—60), в Иудее, по свидетельству Флавия, шла непрерывная внутренняя война. Движение эксплуатируемых направлялось прежде всего по прежней линии — под религиозными лозунгами, обвеянными туманом религиозной фантастики. Иосиф рассказывает, что при Феликсе явился из Египта какой-то «пророк», который «действительно прослыл за небесного посланника. Он собрал вокруг себя 30 000 заблудших, выступил с ними из пустыни на так называемую Масличную гору, откуда он намеревался насильно вторгнуться в Иерусалим. Римский прокуратор Феликс вынужден был дать форменное сражение этому пророку. Едва погашена была вспышка, как появилась другая, точно в больном организме воспаление переходит с одной части на другую. Обманщики и разбойники соединились на общее дело... Разделившись на группы, они рассеялись по всей стране, грабили дома богатых, а их самих убивали и сжигали целые деревни» (В. и., II, 13, 5—6). Таким образом, нараставшая в течение почти целого столетия классовая борьба в это время начала уже перерастать старые религиозные рамки и переходить на путь прямой, реальной вооруженной борьбы класса против класса. Иосиф говорит, что при Феликсе страна кишела разбойничьими шайками; что под разбойниками довольно часто разумеются бунтовщики и революционеры, доказывается хотя бы тем, что захваченный и казненный Иродом I (еще до того как он завладел троном) атаман разбойников Езекия в талмудической литературе считается мучеником (Шабб., 12а и др.). Однако, помимо этих «разбойников», Флавий описывает и другие виды мятежников: ...«В Иерусалиме образовалась другого рода шайка разбойников, получивших название сикариев [16]. Они убивали людей среди белого дня и в самом городе; преимущественно в праздничные дни они смешивались с толпой и скрытыми под платьями кинжалами закалывали своих врагов. Как только жертва падала, убийцы наравне с другими начинали

возмущаться происходившим и благодаря такому притворству оставались скрытыми. Первый, который таким образом был заколот, был первосвященник Ионатан» (В. и., II, 13, 3). Но этой характеристике резко противоречит та оценка, которую сам Флавий дает сикариям в другом месте. В речах, которые он вкладывает в уста вождя сикариев Элеазара (В. и., VII, 8, 6—7), этот «тиран» и «злодей», как он его обычно называет, выступает в качестве великого героя, для которого интересы его дела, честь и доблесть выше всего, выше жизни. Впрочем, Флавий понимает, где причина тех «злодеяний», которыми была переполнена Иудея: «Этой порчей нравов была заражена как общественная, так и частная жизнь. Все наперерыв старались перещеголять друг друга в нечестивых поступках перед богом и в несправедливостях против ближних. Сильные угнетали простой народ, а масса стремилась изводить сильных; те алкали власти, а эти насилий и ограбления зажиточных» (В. и., VII, 8, 1).

Неудивительно, что во время осады Иерусалима римлянами вражда и военные действия между различными группировками среди осажденных не прекращались. Их разделяла классовая ненависть. «Иерусалимская знать с первосвященником и миролюбивой частью населения заняли верхний город; нижний же город и храм находились в руках мятежников» (В. и., II, 17, 5).

Классовое лицо сикариев становится ясным из дел их. Ворвавшись в верхний город, сикарии «сожгли дом первосвященника Анания, а также дворцы Агриппы и Вереники; вслед за тем они перенесли огонь в здание архива, для того, чтобы как можно скорее уничтожить долговые документы и сделать невозможным взыскание долгов. Этим они имели в виду привлечь массу должников на свою сторону и восстановить бедных против состоятельных» (В. и., II, 17, 6).

В то же время выступил некий Манаим (Менахем); захватив со своим отрядом Иерусалим, Манаим и его сторонники сожгли дворец, вытащили бывшего первосвященника Ананию из водопровода царского дворца, где он скрывался, и убили его вместе с его братом Езекией (В. и., II, 17, 8—9). «В Акраватском округе Симон бар-Гиора набрал массу недовольных и производил разбойничьи набеги, в которых не только грабил дома

богатых людей, но и совершал насилия над их личностью» (В. и., II, 22, 2). Впоследствии Симон, присоединившийся было к партизанам, занимавшим крепость Масаду, «расстался с ними, отправился в горы, через вестников обещая рабам свободу, а свободным вознаграждение и таким образом собрал вокруг себя негодяев со всех сторон. Имея уже сильную шайку, он грабил деревни в горах; но, когда чем дальше все больше стекалось к нему людей, он отважился спуститься в долину. Теперь он сделался страшным и для городов. Многие из знатных, привлекаемые его могуществом и счастливыми успехами его предприятий, стекались к нему на свою гибель, так что в его войске, кроме рабов и разбойников, было также не мало граждан...» (В. и., IV, 9, 3—4).

Само собой понятно, что повстанцы, вербовавшиеся из среды рабов и закабаленной долгами бедноты (крестьянской по преимуществу), не довольствовались казнью особо ненавистных эксплуататоров и уничтожением долговых обязательств; они стремились к ниспровержению существующего строя. «После того, как эти нечестивцы заклали первосвященников для того, конечно, чтобы не осталось ни следа благочестия, они уничтожили также вконец все, что еще уцелело от общественного порядка, и доставили полное торжество беззаконию» (В. и., VII, 8, 1). В своей последовательности они решили внести революцию и в организацию церкви; они отвергли принцип наследственности сана первосвященника. Правда, первосвященники не раз получали свой пост за взятку сирийскому наместнику или римскому прокуратору, а со времени Ирода первосвященники, как правило, назначались. Но все же они назначались из среды нескольких определенных семейств и принцип наследственности теоретически признавался. Но «разбойники» решили установить здесь принцип демократии и избрать первосвященника по жребию. «Случайно жребий выпал на... некоего Фаннию, сына Самуила из деревни Афты. Он не только не был достоин носить звание первосвященника, но был настолько неразвит, что не имел даже представления о значении первосвященства» (В. и., IV, 3, 7—8). Этот Фанния, вернее — Пинхас, был вообще последним первосвященником, так как вскоре храм был уничтожен навсегда.

Мы имеем, таким образом, совершенно ясные свидетельства о восстаниях рабов, городской и крестьянской бедноты против своих отечественных угнетателей; повидимому, отчетливой программы действий они не имели, они восстали против существующего «общественного порядка» без ясных перспектив, удовлетворяя в первую очередь свою жажду мести угнетателям. Эти угнетатели — не только свои богачи, но и римляне. Иосиф не раз подчеркивает, что народный гнев обрушивался одинаково на тех и других. Те и другие были в тесном союзе, и это ясно было также и для эксплуатируемой массы. Поэтому попытки жречества и раввинства перевести борьбу исключительно на националистические рельсы потерпели неудачу, и народное движение в конце концов вылилось в подлинную революцию, какой было восстание 66—70 гг. Поучителен и его эпилог. Когда сикарии после подавления восстания 66—70 гг. были при помощи поднявших опять голову представителей «партии мира» рассеяны и уничтожены, остатки их пробрались в Александрию и стали там поднимать евреев на восстание. Но александрийское еврейское купечество по своей инициативе приняло меры к подавлению движения, и последние остатки сикариев были преданы пыткам и казни. А император Веспасиан в связи с этим распорядился уничтожить храм в Леонтополе, опасаясь, что он может стать очагом мятежа (VII, 10, 1—2).

Приведенные данные ясно свидетельствуют о том, что сикарии отнюдь не были террористическим или даже уголовным элементом среди зелотов, как это изображают богословы и историки. Мы имеем здесь революционное движение крестьян и рабов, которое противостоит не только «партии» фарисеев, но и зелотам. В то время как зелоты стремились только к свержению римского ига и никаких политических и социальных реформ не выдвигали, сикарии вели на практике борьбу против своих классовых врагов, опиравшихся на римские легионы, и стремились к политическому и социальному перевороту. Раздоры между зелотами и умеренной партией были вызваны только тем, что зелоты вполне основательно не доверяли своим «союзникам», которые взяли на себя руководство восстанием специально для того, чтобы привести его к поражению; сикариев резко отделяла от прочих группировок смут-

ная, искаженная религиозными и националистическими идеями, но революционная программа. Характерно, что Иосиф Флавий, щедро награждающий своих врагов зелотов бранными эпитетами «разбойники», «грабители», «злодеи» и т. п., не смешивал их с сикариями, а в одном месте он определенно говорит о «мятеже сикариев» как о самостоятельном движении (В. и., VII, 10, 1).

О том, что сикарии представляли собой самостоятельное политическое движение, имеются и другие свидетельства, помимо Иосифа Флавия: в Деяниях апостолов (XXI, 38) тысяченачальник говорит Павлу: «Не ты ли тот египтянин, который перед сими днями произвел возмущение и вывел в пустыню четыре тысячи человек разбойников?». В греческом оригинале здесь сказано «sikarion», тогда как в других случаях в новозаветных текстах «разбойник» передается обычным словом «lestes».

Большой интерес представляют упоминания сикариев в Мишне. Память о сикариях в эпоху составления Мишны стерлась; за исключением одного мимолетного замечания, что жители Иерусалима прятали смоквы в воде «из-за сикариев» (Махш., I, 6), Мишна вместо «сикарий» применяет термин «сикарикон», представляющий собою греческую форму, образовавшуюся из латинской sicarius. Но замечательно, что сикарикон, этимологически означающее отвлеченное понятие (например, «закон о сикариях», или «объединение сикариев»), в Мишне означает не только «законоположения, связанные с сикариями», но и отдельного человека, сикария.

Сообщения Мишны показывают, во-первых, что в то время сикария отличали от разбойника. «Возношения, десятины и пожертвования вора, разбойника и насильника действительны только в том случае, если владельцы этих предметов не заявляют на них претензий. Возношения, десятины и пожертвования сикарикон действительны».

Во-вторых, сикарикон — незаконный владелец земли или законодательство о таких владельцах. «По той же причине не приносят первин: фермер, арендатор, сикарикон и похититель, ибо сказано: лучшие первинки земли твоей» (Бикк., I, 2).

Очевидно, «сикарикон» с точки зрения Талмуда не является полноправным владельцем. Это обстоятельство вызвало необходимость издания особых законоположений «сикарикон»: «В Иудее не было сикарикон [17] до военных убийств [18]. Со времени военных убийств в ней действует сикарикон. Как это понимать? Если поле куплено сначала у сикарикон, а затем у владельца, то купля недействительна, а если куплено сначала у владельца, а затем у сикарикон, то купля действительна... Такова первая Мишна; последующий бет-дин [18a] установил: купивший у сикарикон отдает владельцу четверть. Когда?— Если он сам (т. е. владелец) не в состоянии купить; если же он сам в состоянии купить, он имеет преимущество перед всеми людьми. Рабби [19] собрал суд, и было решено: если имущество находилось во владении сикарикон 12 месяцев, то первый купивший получает на нее право, но отдает владельцу четверть» (Гитт., V, 6). «В Иудее не действует сикарикон в целях расселения страны. К чему это относится? К убитым до войны и во время войны... В Галилее всегда действовал сикарикон» (Гитт., V, 1). Из этих весьма неясных текстов можно сделать один вывод: в эпоху составления Мишны существовали землевладельцы, получившие свою землю от прежнего владельца путем насилия (например, конфискация имущества убитого во время восстания). Авторы Мишны полагают, что если такой «сикарикон» продает свой участок, покупатель должен частично удовлетворить и прежнего «законного» владельца. Но обозначение таких незаконных владельцев термином «сикарикон» и связь законоположений «сикарикон» с «военными убийствами» и с «убитыми во время войны» показывают, что здесь сохранилось смутное, искаженное временем воспоминание о сикариях, которые, убивая богатых землевладельцев, раздавали, надо полагать, их земли беднякам. После подавления восстания оказалось, должно быть, немало таких владельцев, и раввинам приходилось разбирать связанные с этим тяжбы. Так возник термин «сикарикон», который сохранился и в последующем талмудическом законодательстве, хотя исторические обстоятельства, вызвавшие к жизни эти законоположения, были забыты.

Революционное движение в Иудее во все времена не могло иметь успеха вследствие его распыленности, не-

организованности, вследствие отсутствия положительной программы переворота, которую можно было бы осуществить в этой маленькой, отсталой стране. К тому же фактические хозяева страны — сирийцы и римляне, на которых опирались иудейские жрецы и ростовщики, были слишком мощными врагами, чтобы можно было в борьбе против них рассчитывать на победу. Поэтому отдельные революционные вспышки лишь подчеркивали бессилие угнетенных в борьбе с угнетателями. Это бессилие порождало всякого рода религиозно-мистические чаяния, вылившиеся в форму мессианизма, апокалиптических видений и эсхатологических ожиданий. «Слабость, как всегда, спасалась верой в чудеса, считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении посредством заклинаний, и утратила всякое чувство реальности из-за бездейственного превознесения до небес ожидающего ее будущего и подвигов, которые она намерена совершить, но сообщать о которых она считает преждевременным»[20]. Это положение К. Маркса как нельзя лучше подтверждается историей еврейского мессианизма и эсхатологии.

МЕССИАНИЗМ И ЭСХАТОЛОГИЯ

Большинство буржуазных историков религии евреев рассматривает еврейскую эсхатологию, документально засвидетельствованную лишь со II в. до н. э., как дальнейшее развитие тех идей, которые заложены якобы уже в древнейшей «пророческой литературе». Но эта идеалистическая теория выводит новые религиозные идеи из предшествующих религиозных идей, без всякого понимания и учета тех материальных условий, которые порождают религиозную идеологию. В действительности, для развернутой эсхатологии в Иудее до эпохи эллинизма не было почвы. Это понял Гельшер, который правильно указывает, что «древнеизраильская эсхатология и ожидание спасителя... существуют лишь в фантазии некоторых современных ученых»[21]. Точку зрения исконности этих идей поддерживало всегда ортодоксальное христианское богословие, искавшее в пророческих книгах предвозвещения мессии Иисуса.

В библейских книгах Ветхого завета мессия означает вполне реальное лицо, подвергшееся магическому

обряду помазания «елеем». Поэтому титул «мессия» (помазанник) присвоен царям — Саулу, Давиду, Соломону и первосвященнику. В этом смысле Исайя (XLV, 1) применяет термин «мессия» к персидскому царю Киру. Те обетования мессии, которые встречаются в пророческой литературе, остаются в пределах реально ожидаемого будущего — конечно, «с божьей помощью». Образцом такого рода мечтаний, где обещаемые пророком блага мыслятся как реально осуществимые через естественных агентов, может служить книга Иеремии (XXXIII, 14—18): «Вот наступят дни, говорит Ягве, когда я выполню то доброе слово, которое я изрек о доме израилевом и о доме иудином. В те дни Иуда будет спасен и Иерусалим будет жить безопасно; и нарекут имя ему: «Ягве наше оправдание». Ибо так говорит Ягве: не прекратится у Давида муж, сидящий на престоле дома израилева, и у священников левитов не прекратится муж перед лицом моим, во все дни возносящий всесожжение и сожигающий приношение и совершающий жертвы». Здесь религиозное утешение преподносится в земном плане. Будущие цари из дома Давидова рисуются не как небесные спасители, а просто как продолжатели династии Давида, которые в отличие от своих предшественников будут вести праведную жизнь и правильную политику.

Носящий более сказочный характер оракул Исайи (XI) о будущем золотом веке, когда волк будет жить в мире с ягненком, излагает лишь в поэтической форме надежды на лучшую жизнь здесь, на земле, в Палестине, под скипетром отпрыска из дома Иессеева. Этот оракул не мог восприниматься слушателями иначе, как пленительная мечта.

Надежда на лучшее будущее, которое сулят пророки, еще не стала предметом веры; в Жреческом кодексе, как и в других источниках Шестикнижия, никаких намеков на эту веру нет. Вера в мессию как посланца неба, который установит на земле царство небесное, уничтожив навсегда зло, невозможна без той или иной веры в воскресение из мертвых, в страшный суд и воздаяние, в бога как творца и владыку вселенной. Но все эти представления были чужды евреям, насколько можно проследить по существующим источникам, вплоть до конца III в. до н. э.

Несомненно, все эти представления просачивались в еврейское богословие из персидских верований и вавилонской религиозной литературы. Мы видели, что Второисайя применяет к Ягве эпитеты, подавшие повод современным богословам говорить об «этическом монотеизме» этого неизвестного «пророка», что автор кн. Захарии V—VIII пользуется персидскими апокалиптическими образами. Но эти религиозные идеи оформились в подлинную веру лишь во II в., когда для этого была подготовлена почва в общественных условиях Иудеи.

Крах надежд на восстановление могущественного царства под эгидой национального бога Ягве привел к вере в создание «в конце времен» мессианского царства, в котором проявится могущество мирового универсального бога Ягве. Усиление эксплуатации народных масс в результате включения Иудеи в систему эллинистического рабовладельческого общества, обострение классовых противоречий под разлагающим влиянием торгового и ростовщического капитала, процесс приспособления евреев диаспоры к новым условиям жизни и к новой иноземной культуре — все это получило свое фантастическое отражение в развитии демонологии, в эсхатологических чаяниях, в вере в личное бессмертие и в посмертное воздаяние.

Особенно тяжко было, как мы уже отмечали, иго римлян, которые во всех покоренных странах не только уничтожали политическую самостоятельность их и насильственно навязывали им римский правопорядок, но грабили провинции самым беззастенчивым образом. Процесс Верреса, дотла разграбившего Сицилию, может служить примером того, как управлялись провинции. А Веррес не был исключением; грабеж провинций был системой, «благородный римлянин» Брут нисколько не был лучше Верреса. «Если при империи в интересах государства старались по возможности положить предел неистовой жажде наместников провинций обогащаться, то на место этого появились все сильнее действующие и все туже завинчиваемые тиски налога в пользу государственной казны — высасывание средств, которое действовало страшно разрушительно»[22]. Поэтому именно в I в. еврейский мессианизм получает ярко выраженную эсхатологическую окраску и укрепляется

и расширяется вера в загробное воздаяние. Отчаявшись в наступлении лучших времен здесь, на земле, люди стали искать выхода в ином мире, в «olam habba», т. е. в «грядущем веке», или «грядущем мире», в котором «праведнику» обеспечено вечное блаженство.

Вера в «olam habba» стала впоследствии одним из основных догматов иудейской религии. «Весь Израиль имеет удел в будущем мире», говорит Мишна (Санг., X, 1), и в дальнейшем подробно перечисляются категории лиц, которые этого удела лишены. Само собой разумеется, что этот «удел в будущем мире», или эоне, имеет смысл лишь при условии индивидуального бессмертия и воскресения из мертвых для новой жизни в новом эоне. Но эти представления возникли позже.

В римскую эпоху верования в загробную жизнь и воскресение из мертвых получили широкое распространение. «Дальнейшее существование души после смерти тела постепенно вошло везде в римском мире в общепринятый символ веры. Точно так же все более и более общепризнанным становилось то, что умершие души ждет некая награда или кара за их поступки на земле. Впрочем, насчет награды дело было не совсем надежно; древние были слишком стихийно материалистичны, чтобы не ценить земную жизнь бесконечно выше царства теней» [23].

Древние еврейские представления о прекращении существования души вместе со смертью тела и о загробном существовании как жалком подобии и продолжении земной жизни сохранялись до II в. до н. э. и в некоторых кругах сохранились в раннехристианскую эпоху. «Глубоко смири свою душу: ведь конечная участь всех людей — черви» (Иис. Сир., IX, 17). «Когда человек умер, его уделом становится моль, звери и черви» (X, 11). «В подземном мире нельзя найти утехи» (XIV, 16). «Кто в подземном мире будет хвалить всевышнего вместо тех, кто живет и прославляет его? От мертвого, который не существует, прославление прекращается» (XVII, 27—28; ср. Пс., CXV, 17); «Не мертвые восхвалят Ягве и не нисходящие в могилу»). В книге Юбилеев, написанной, по всей вероятности, в конце II в. до н. э., хотя имеется уже подробно разработанная эсхатология, нет еще речи о воскресении из мертвых. «Бог тогда исцелит своих рабов, они возвысятся и будут наслаж-

даться вечным миром; они прогонят своих врагов, а праведники будут взирать и благодарить и радоваться вовеки... А их останки будут покоиться в земле»... (Юбил., XXIII, 30—31). Впервые ясно сформулированную веру в воскресение мы встречаем в кн. Даниила: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся — одни для жизни вечной, другие — на вечное поругание и посрамление» (XII, 2). Здесь, правда, еще нет представления о всеобщем воскресении; его нет также еще и у автора II книги Маккавеев (VII, 9 и сл.). Всеобщее воскресение связано с представлением о страшном суде: «И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в ней обитают, а хранилища отдадут вверенные им души» (IV Ezra, VII, 32); «Тогда сам бог снова придаст форму костям и праху людей и вновь восстановит смертных такими, какими они были раньше, и тогда настанет суд, где судить будет сам бог... Всех, согрешивших нечестивостью, снова покроет земляная насыпь» (Or. Sib., IV, 180—184).

С течением времени воскресение из мертвых стало одним из основных догматов еврейской религии, входящим в символ веры. В числе лиц, не имеющих удела в вечной жизни, Мишна в первую очередь называет тех, «кто говорит, что нет воскресения мертвых» (Санг., X, 1). В основной молитве «шемоне-есре» (18), сложившейся еще до нашей эры, первое место после вводного славословия Ягве занимает благословение «воскрешающего мертвых». Эта вера — основной устой, на котором держатся и еврейская и вышедшая из ее недр христианская религии. Она дает то «идеальное утешение», которое веками усыпляет угнетенных, убаюкивая их сладостной надеждой на воскресение для новой жизни и тем заставляя их мириться с жестокой земной действительностью.

Так же, как награда небес за праведную жизнь мыслилась вначале как награда на земле и лишь затем превратилась в «olam babba», так и расправа с врагами — язычниками, грешниками и угнетателями — вначале представлялась воображению верующих в земных, реальных чертах. Автор книги Даниила в своих апокалиптических образах рисует представляющуюся ему реальную победу над сирийскими властителями Иудеи, и он даже устанавливает для нее конкретный и очень

близкий срок. Но безнадежность борьбы на земле переносит и победу над врагами в некую туманную даль, в будущий эон. Здесь необузданная фантазия авторов всевозможных откровений, обогащенная еще образами, заимствованными из персидской эсхатологии, рисует дикие, сумбурные и страшные картины конца света и страшного суда, способные поразить воображение трудящегося и эксплуатируемого, заставить его забыть про реальную борьбу на земле и упиваться грозным возмездием в фантазии.

Древняя еврейская эсхатология не представляет цельной и стройной системы. Иначе и не может быть, так как причины, вызывавшие возникновение эсхатологических учений, бывали различны. Бессилие изменить положение вещей в настоящем вызывает у верующих фантастические мечты о золотом веке, который настанет когда-нибудь в туманном будущем, в конце дней (beachrith hajamim), и раз навсегда уничтожит мировое зло. Ведь именно безнадежность в настоящем или близком будущем заставляет рисовать приятные туманные дали; и если книга Даниила или Апокалипсис Иоанна полагают, что «время близко», то в этом сказывается «боевой дух и уверенность в победе», присущие авторам обоих апокалипсисов. Однако и Апокалипсис Иоанна (гл. XX) предусматривает второе, окончательное воскресение, окончательную победу над дьяволом через тысячу лет.

Но неудовлетворенная жажда мести угнетателям и поиски религиозного утешения в бедствиях земных должны были найти выход более близкий, чем в «конце дней». Поскольку в тогдашних условиях выход мог быть найден лишь в религиозной форме, все больше становилась популярной вера в воздаяние немедленно после смерти каждому лицу в отдельности. Вера в рай и ад, бывшая одним из факторов, содействовавших быстрому успеху христианства, заняла заметное место и в еврейской религии того времени, хотя и не стала центральной, как в христианстве. Поэтому в еврейской, как и в христианской эсхатологии вера в далекий конец света сочетается с близким воздаянием в раю или в аду как предварительным приговором, который получит окончательное утверждение в день страшного суда.

Понятно, и этот последний суд живо интересовал верующих; они хотели знать, когда именно настанет эта мировая катастрофа, которая положит конец страданиям на земле: «я ответил и спросил: как долго еще, когда должно это произойти? Ведь наша жизнь так коротка и несчастна» (IV Ezra, IV, 33). «Никто не знает числа дней, которые прошли, ни тех, какие предстоят в будущем. Ведь вот и я знаю, конечно, то, что с нами произошло, но того, что случится с нашими врагами, я не знаю, если даже ты свои действия наметил» (Ар. Bar., XXIV, 3—4). И апокалиптическая литература дает на этот законный вопрос тот или иной ответ. В некоторых редких случаях срок указывается чисто хронологически. В книге Енох (XVIII, 16) эта «дата» — 10 000 лет от сотворения мира (ср. XXI, 6). В «Ascenso Mosis» (гл. XI) Моисей говорит Иисусу Навину: «от моей смерти до его явления пройдет 250 времен» (вероятно, семилетий). «Мир утратил свою юность, времена близятся к старости. Весь эон разделен на двенадцать частей: он дошел уже до десятой, до половины десятой, остается еще сверх половины десятой две (части)» (IV Ezra, XIV, 10—12). Менее определенно выражается IV Ezra, XI, 44: «И тогда посмотрел всевышний на свои времена, вот они пришли к концу, на свои эоны — они исполнились». Обычно авторы апокалипсисов довольствуются характеристикой того периода, когда приблизятся «последние времена». «Когда исполнится число праведников», говорит IV Ezra, IV, 35; а это господу богу ведомо: «ведь он на весах взвесил эон, мерой измерил часы и числом сосчитал времена» (IV, 36—37). Обычно «знамения времени» указываются грозные; земля преисполнена неправды, весь мир угасает, чаша греха и страданий переполнена. «Всемогущий приведет на землю, на ее жителей и на ее правителей смятение ума и душу раздирающий страх. Они будут ненавидеть друг друга и подстрекать друг друга к войне. Низкие будут властвовать над почтенными, ничтожные возвысятся над славными. Масса будет отдана во власть немногих, и, кто был ничем, овладеет властью над могучими. Бедные получат преимущество над богатыми, преступники возвысятся над героями. Мудрецы будут молчать, а глупцы будут говорить. Ничто из того, что люди думают, не осуществится. Надежда тех, кто надеется,

не осуществится...» (Ар. Ваг., LXX, 2—6). «В те времена друзья будут нападать друг на друга, как враги, так что земля и ее жители содрогнутся» (IV Ezra, VI, 24). Сама природа придет в смятение: «Вихри пыли понесутся с неба на всю землю, блеск солнца исчезнет с неба посреди дня, и лучи луны станут видны и снова будут падать на землю. Кровавые капли из скал дадут вам знамение. В облаке вы увидите борьбу пеших с конными, а также охоту на диких зверей, подобных туманам» (Or. Sib., III, 800—805)[24]. «С деревьев будет капать кровь, камни будут кричать. Народы придут в смятение... Птицы улетят. Содомское море извергнет рыб... Во многих местах раскроется бездна, и долгое время будет вырываться пламя. Дикие звери тогда покинут логовище. Женщины будут рожать чудовища. В пресной воде окажется соленая. Друзья ополчатся друг против друга. Тогда скроется ум и разум удалится в свое хранилище... А неправда и распущенность умножатся на земле» (IV Ezra, V, 5—10).

После этих страхов реальные бедствия, какие терпит обездоленный и угнетенный трудящийся, должны казаться ему уже не столь страшными, а ухудшение положения должно восприниматься как радостный вестник наступления конца. К тому же существует надежда, что господь ускорит события. Правда, времена должны «исполниться». Но «тогда времена будут быстрее течь, чем предыдущие, времена года будут проходить быстрее, чем уже прошедшие, а годы будут протекать скорее, чем нынешние» (Ар. Ваг., XX, 1). «Всевышний заставляет времена миновать спешно» (LXXXIII, 1; ср. LIV, 1).

Кроме того, чтоб облегчить ожидание конца, апокалиптика устанавливает еще одну веху: явление предтечи мессии — пророка Илии, который приготовит путь для явления самого мессии. В позднейшем добавлении к книге Малахии (IV, 5—6) уже сформулирована эта вера: «Вот я послал к вам Илию пророка перед наступлением великого и страшного дня Ягве. И он обратит сердце отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтоб я, пришедши, не поразил земли проклятием». Вера в пришествие Илии прочно вошла в религиозный обиход евреев. Илия, который должен предварительно все устроить, всегда наготове и может каждую минуту появиться. «До прихода Илии» — такова формула, посредством

которой Талмуд определяет, что тот или иной вопрос приходится оставить открытым. Христиане также признавали Илию предтечей мессии, но считали, что он, как и мессия, уже пришел: «Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен прийти прежде и устроить все, но я говорю вам, что Илия уже пришел и не узнали его» (Матф., XVII, 11—12; ср. Марк., IX, 12—13).

Что касается самого мессии, то представления о нем с течением времени менялись, поскольку изменялись социальные условия, питавшие в массах мессианические настроения. Если при существовании Иудейского государства мессию представляли себе просто как продолжателя существующей династии или отпрыска угасшей династии «царя Давида», то после окончательного разгрома Иудеи он хотя и остается потомком Давида (его обычное обозначение в литургических текстах — «отпрыск Давида»), но представляется уже существом сверхъестественным, пребывающим где-то в небесных сферах в ожидании своего часа. Он может поэтому появиться в любую минуту. В заупокойной молитве «кадиш» явление мессии ожидается «при вашей жизни, в ваши дни, при жизни всего Израиля, в скорости, в близкое время». Мало того, мессия существует от века, еще до сотворения мира: «До того как были сотворены солнце и знаки зодиака, до того как были созданы звезды небесные, было названо его имя перед владыкой духов» (Hen. XLVIII, 3); «он был избран и сокрыт перед ним (богом) раньше, чем мир был сотворен, и будет перед ним вовеки» (XLVIII, 6); «сын человеческий был раньше скрыт, и всевышний хранил его перед силой своей и открыл его избранным» (LXII, 7). «Лев, которого ты видел поднявшимся из леса и рыкающим, говорящим к орлу и обличающим его в неправдах его всеми словами его, которые ты слышал, это — помазанник, которого всевышний сохранил к концу дней, который произойдет из семени Давида и выступит, чтобы говорить с ними» (IV Ezra, XII, 31—32).

Мы видим здесь ту же двойственность, что и в вопросе о сроках наступления конца. Эта двойственность вызывается различиями во времени и месте возникновения представлений о мессии в различных социальных группировках. Если в Иудее живет реальная надежда на то, что одному из отпрысков Давида удастся создать

сильное еврейское государство и покорить всех супостатов, то для евреев диаспоры мессия — небесный спаситель и судия. Если в периоды борьбы против римского владычества авторы апокалипсисов в своем бессильном гневе предавались необузданным фантазиям о скорой жестокой расправе царя-мессии над врагами, то крах всех надежд на близкое освобождение отразился в превращении земного воинственного помазанника в кроткое небесное существо.

При этом классовое содержание образов мессии определялось социальной принадлежностью носителей мессианских чаяний. Реальный образ земного мессии представлялся купцам, рабовладельцам и землевладельцам, эксплуатировавшим земельных арендаторов, в виде могучего царя, который свергнет чужеземное иго и предоставит эксплуататорам полный простор для угнетения своих собственных рабов и безземельных или малоземельных крестьян. Напротив, угнетенные классы видели в мессии избавителя, который установит новый социальный порядок в интересах трудящихся. В эпоху иудейского восстания против Рима такие «мессии» выступали с программой социального переворота — отмены рабства, передела земли и т. д.

Точно так же в трансцендентном, сверхъестественном мессии, который, по мысли связанных с эксплуататорскими верхами богословов, должен был утвердить власть еврейского царя-мессии над всеми народами земли, эксплуатируемые видели чудесного героя, который устранит все социальные неурядицы на земле. Установить здесь строгую хронологическую последовательность или точное разграничение места появления и развития тех или иных мессианских идей в их различных классовых выражениях совершенно невозможно. Еврейская апокалиптическая литература рассматриваемого периода охватывает четыре столетия: II в. до н. э.—II в. н. э., причем вся эта литература представляет собою псевдоэпиграфы, где лишь по случайным намекам можно иной раз установить приблизительную дату той или иной книги. Но и относительная датировка ветхозаветных апокрифов и псевдоэпиграфов весьма проблематична, так как они в большинстве случаев представляют собою компиляции, в которых подчас и основного ядра нет никакого. Примером такого памятника могут служить «Ора-

кулы Сивиллы». Из сохранившихся 12 книг «Сивиллин» (I—VIII, XI—XIV) часть — эллинских, часть — христианских, часть — еврейских (главным образом кн. III—V). Собрание оракулов охватывает примерно 400 лет, причем самый тип этого рода литературы легко допускает сочетание «пророчеств» самых разнообразных по характеру и по времени возникновения. Все же намеченные нами два течения можно проследить во всей апокалиптической литературе. Это относится и к «программе» страшного суда и конца света и к роли мессии в установлении «царства божьего» на земле.

В «Псалмах Соломона», написанных, по всей вероятности, непосредственно после взятия Иерусалима Помпеем в 63 г. до н. э., дан образ мессии земного и даже чисто местного, иерусалимского.

ПСАЛОМ XVII:

21. Воззри, господь, и пусть восстанет у них царь, сын Давида. В тот час, который ты, боже, уже избрал, чтоб он царствовал над родом твоим Израилем.
22. Опояши его силой, чтоб он уничтожил неправедных властителей. Очисти Иерусалим от язычников, безжалостно его топчущих.
23. Пусть он мудро и справедливо отгонит грешников от наследия. И разобьет высокомерие грешников, как глиняную посуду.
24. Пусть он железным посохом раздробит все их существо. Пусть уничтожит язычников безбожных словом уст своих.
25. Чтобы от угроз его язычники от него бежали, И пусть наставит грешников.
26. Тогда он соберет святой народ, которым будет праведно править. И будет судить колена народа, освященного господом богом его.
27. Он не допустит, чтоб впредь среди них жила кривда, И никто не может жить среди них, знающий зло; Ибо он знает их, что они все — сыны своего бога.
28. Он распределит их по племенам по стране, И не прозелит ни чужестранец не посмеет жить среди них в будущем.
29. Он будет судить племена и народы по своей справедливой мудрости.
30. Он будет держать языческие народы под своим ярмом, чтоб они ему служили. Он прославит господа открыто перед всем миром. Он сделает Иерусалим чистым и святым, каким он был сначала.
31. Так что народы с края земли придут, чтоб видеть его великолепие. Приводя в дар своих истощенных (в изгнании) сыновей. Чтобы видеть великолепие, которым господь бог его украсил.
32. А он, праведный царь, властвует над ними по наставлениям бога. И в его дни среди них не совершается никакой несправедливости. Ибо все они святы, а их царь — помазанник божий.
33. Ибо он не полагается ни на коня, ни на всадника, ни на лук. Он также не копит себе золота и серебра для войны, И не полагает свои надежды на численность людей в день сражения.

Столь же конкретно, хотя уже в мировом масштабе, представляет себе мессию автор Or. Sib., III, 46 и сл. (по довольно прозрачным намекам на второй триумвират, Антония и Клеопатру, эти оракулы написаны в последней четверти I в. до н. э.). «А когда Рим будет властвовать и над Египтом... тогда людям явится величайшее царство бессмертного царя. Придет святой владыка, которому будет принадлежать скипетр над всей землей на все века текущего времени. Тогда неумолимый гнев прольется на мужей латинских. Трое погубят Рим в его жалкой участи. Все люди погибнут в их собственных домах, когда с неба хлынет огненный поток».

Иную картину рисует книга Енох (LXII): «Властитель духов посадил его на трон великолепия. Дух справедливости излился на него, речи уст его умертвили всех грешников, а все нечестивцы погибли перед лицом его. Все цари, могучие, высокие и владеющие землей в тот день поднимутся, увидят и познают его... Ими овладеет страх, они опустят взор свой, горе охватит их, когда они увидят того сына человеческого восседающим на троне великолепия... Они будут славить, хвалить и превозносить того, кто был сокрыт. Ибо сын человеческий был сокрыт до этого... Все цари, могучие, высокие и владеющие землей, падут перед его лицом и будут молить его и просить его о милосердии. Тот властитель духов будет их теснить, чтоб они возможно скорее удалились от лица его. Их лица покроются стыдом, и тьма соберется на их лице. Караюіцие ангелы схватят их, чтоб им отомстить за насилия их над его детьми и избранными».

«Он сел на трон своего великолепия, и ему, сыну человеческому, передан весь суд, и он заставляет грешников и тех, кто ввел мир в соблазн, исчезнуть с поверхности земли и погибнуть. Их связывают цепями и заключают в месте уничтожения. Все их творения исчезают с лица земли» (Енох, LXIX, 27).

Здесь речь идет уже не о Иудее и не об ее царе — переворот совершается на всей земле и даже во всей природе. «Все рождающая земля в те дни потрясена будет бессмертной рукой, рыбы в море и все звери земные, бесчисленные виды птиц и все души людей и все море содрогнутся перед бессмертным ликом, и будет страх. Крутые горные вершины и огромные горы он разметет, и только черная тьма будет видна всем. Туманные

пропасти в высоких горах будут полны трупов. Скалы будут истекать кровью, и каждый поток зальет долину. И бог будет судить всех войной и мечом и огнем и затопляющим дождем, с неба пойдет сера, к тому же буря и град, обильный и твердый. Смерть постигнет скот... Стоны и крики борьбы раздадутся на бесконечной земле, так как люди будут гибнуть, и потоки будут течь кровью» (Or. Sib., III, 675—696). «Я изменю небо, сделаю его вечным благословением и светом. Я изменю землю, сделаю ее благословением и поселю на ней моих избранных» (Енох, XLV, 4—5). «Первое небо исчезнет и прейдет; новое небо появится, и все силы неба вечно будут светить семикратно» (Енох, XI, 6). «И обратится мир в древнее молчание на семь дней подобно тому, как было прежде, так что не останется никого. А после семи дней усыпленный эон пробудится» (IV Ezra, VII, 30—31).

Не только мессия принимает в апокалипсисах сверхъестественный характер; таким же сверхъестественным, от века существующим, становится город Иерусалим. «Не этот город, постройки которого перед тобою, есть будущий, который у меня (уже теперь) дан в откровении и здесь вперед уготован, с того времени, как я принял решение создать рай. И я показал его Адаму до того, как он согрешил. Когда он преступил закон (Иерусалим) был отнят у него так же, как и рай» (Ap. Bar., IV, 3).

Непосредственным поводом, вдохновлявшим авторов апокалипсисов, служили обычно выдающиеся политические события в жизни Иудеи и диаспоры. «С тех пор как для народа Израиля наступили в этом мире тяжелые времена, — начиная с дани ассирийцам и вавилонянам, разрушения обоих царств, Израиля и Иудеи, и вплоть до селевкидского порабощения, следовательно, от Исайи до Даниила, — всякий раз во время бедствия предсказывается появление спасителя. Уже у Даниила (XII, 1—3) мы находим предсказание о сошествии Михаила, ангела-хранителя Иудеи, который спасет их от великого бедствия; из мертвых многие воскреснут, произойдет своего рода страшный суд, и учителя, наставлявшие народ на правый путь, будут вечно сиять, как звезды» [25]. Именно в такого типа апокалипсисах, которые возникали и после кн. Даниила, «время близко», мессия — иудейский царь из дома Давидова, все эсхатологические образы концен-

трируются вокруг Иудеи и ее столицы Иерусалима, а страшный суд касается конкретных врагов иудейского народа. Это было неизбежным следствием того обстоятельства, что в религиозном отражении действительности доминировала идея единства избранного богом израильского народа, а национальные задачи, как их формулировали пророки, а впоследствии книжники, отодвигали на задний план задачи классовой борьбы. Так же, как в «пророческой» литературе, авторы апокалипсисов видят социальное зло — поскольку оно вообще у них отмечается — не в классовом строении общества, а в греховности отдельных людей, не только угнетателей, но и угнетаемых. Поэтому и в тех апокалипсисах, которые создают фантастические картины переустройства мира и общества в целом, различаются главным образом две категории — праведники и грешники. В этом огромная реакционная сила апокалиптики. Воздействуя на воображение и чувства верующих, вселяя в них безмерный ужас и горячие надежды, эта литература больше, чем другие виды религиозной пропаганды, способна разжечь фанатизм масс и заставить их забыть своих кровных классовых врагов во имя призрачных врагов божьих, видеть в них лишь «грешников», которых должна постигнуть божья кара.

Однако кое-где в апокалипсисах проскальзывают и классовые мотивы. «Горе тем, кто творит несправедливость и насилие и основывается на обмане, ибо они внезапно будут истреблены и не будут иметь покоя. Горе тем, кто строит свои дела посредством греха, ибо они будут оторваны от всего своего строительства и падут от меча. Горе вам, богачи, ибо вы положились на свое богатство, и вам придется уйти от своих сокровищ; потому что в дни своего богатства вы не думали о всевышнем. Вы совершали богохульства и несправедливости и заслужили день кровопролития, мрака и великого суда» (Енох, XCIV, 6—9). Автор этого отрывка ополчается не против богатства, а лишь против того, что богачи, надеясь на свое могущество, забыли бога; богачей-праведников кара божия не коснется: «Ваши праведники будут в те дни служить в посрамление грешникам и нечестивцам». В другом месте той же книги грешники характеризуются так: «вы довольны тем, что едите и пьете, донага раздеваете и грабите людей, грешите, приоб-

ретаете имущество и проводите прекрасные дни». «Горе вам, строящим свои дома трудами других, вам строительный материал лишь кирпичи и камни греха» (XCIX, 13).

Интересно, как представляют себе блаженство праведников авторы апокалипсисов. В представлении жрецов, чиновников и царедворцев высшее блаженство — в лицезрении «славы господней», так же как в земной жизни они стремятся стать ближе к царю и его двору. Апокалиптические чаяния бедноты носят более материальный характер: помимо довольно тощего лицезрения славы господней, праведники получают возможность хорошо поесть. «И откроется Бегемот из своего места, и Левиафан поднимется из моря; оба громадных морских чудовища, которые я создал в пятый день творения и сохранил до того времени, будут тогда служить пищей для тех, кто останется. Также и земля будет приносить свои плоды в десять раз обильней. На одной виноградной лозе будет тысяча ветвей, на каждой ветви тысяча кистей, в каждой кисти по тысяче ягод, и одна ягода даст кор вина. И те, которые голодали, сумеют вкушать обильно... В то время опять будут падать с неба запасы манны, и они будут в те годы есть ее» (Ap. Bar., XXIX, 4—8). Это ожидание обильного угощения мясом Бегемота и Левиафана прочно вошло в мессианские чаяния верующих евреев, и разукрашенные в позднейшей раввинской литературе мифы об этом пиршестве до сих пор являются для многих евреев предметом живой веры.

Древнееврейская эсхатология еще не знает развернутого учения о немедленном воздаянии после смерти, которое разработано уже позднее, в раввинской литературе. Только христианство впервые, по выражению Энгельса, «серьезно отнеслось к награде и каре на том свете, создало небо и ад». Даже Сирах, как мы уже выше указали, примыкает еще к древним представлениям о прекращении жизни души вместе со смертью тела. Но вера во всеобщее воскресение мертвых для страшного суда предполагает какую-то стадию сохранения мертвых до того времени, когда они будут призваны на суд. Да и жажда личного бессмертия, надежда получить на том свете немедленно после смерти возмещение за перенесенные на земле страдания не могли не

отразиться в апокалиптической литературе. В промежутке между смертью и всеобщим воскресением праведники и грешники пребывают как бы в преддверии рая и ада и созерцают предстоящую им награду или кару. В IV Ezra (VII, 75—101) подробно описываются семь бед, постигающих грешника, и семь радостей, выпадающих на долю праведника. И муки, и радости носят несколько теоретический характер: грешники мучаются стыдом, страхом перед грозящим наказанием, завистью к наградам праведников и т. п.; такого же типа радости праведников. Семь дней предоставляется покойникам созерцать и обдумывать свое будущее, после этого души складываются в хранилище. В книге Енох описываются четыре отделения, где пребывают души в ожидании воскресения. Но в той же книге говорится уже более определенно о различных благах в награду за страдания праведников (CIII, 1—4, CIV, 1—5); еще конкретнее говорится здесь о грешниках. «Горе вам, грешники, если вы умираете в своих грехах и ваши единомышленники говорят о вас: блаженны грешники: они в течение всей жизни видели добро, теперь они умерли в счастье и богатстве... Но разве вы не знаете, что их души будут направлены в ад, что им там будет плохо, и их страдание будет велико. Там, где совершается великий суд, ваш дух будет пребывать в мраке, в цепях и в пылающем огне, и над всеми родами будет великий вечный суд. Горе вам, вы не будете иметь покоя» (Hen., CIII, 5—8).

Самое представление о рае и аде претерпевает постепенные изменения. В Библии рай — определенное место на земле, и Бытие (II, 8 и сл.) дает «географическое» описание его. И еще в кн. Енох подробно описывается земной рай: «Четвертая страна, по имени «Север», делится на 3 части; первая из них служит обиталищем для людей, вторая (отведена) для вод морских и (покрыта) долинами, лесами, реками, мраком и туманами, третья заключает в себе сад праведности. Я увидел 7 высоких гор выше, чем все прочие горы на земле», и т. д. (Hen., LXXII, 3—4). В другом месте вполне реалистически описывается растущее в раю древо познания: «оно по росту походит на сосну, листва его похожа на листву вишневого дерева» и т. д. (Hen., XXXII, 4). Точно так же местоположение ада, места пребывания грешников, пер-

воначально указывали в окрестностях Иерусалима в долине Гинном (Gejhinnom, Ис., LXVI, 24, отсюда «геенна»)[26] и «Енох» представляет себе эту геенну в виде пропасти, полной огня, «посреди земли» (ХС, 26). Но появляются и представления о сверхъестественном, от века существующем рае и аде. Только на страшном суде «появится яма мучений, а напротив — место наслаждения, откроется печь геенны, а напротив — рай блаженства» (IV Ezra, VII, 36). Согласно Апокалипсису Баруха (LI, 10) праведники живут в небесных сферах. Но в еврейской апокалиптике и в Талмуде представления о рае и аде не получили подробного развития. В еврейской эсхатологии идея мессианизма, идея конечной победы Ягве и его избранного Израиля над «язычниками» преобладают над верой в личную награду и кару после смерти. И еще у христианского автора «Откровения Иоанна», как отмечает Энгельс, «небесный рай не открывается для верующих прямо со смертью».

Вера в мессию и ожидание его пришествия прочно вошли в культ. В заупокойной молитве «кадиш», послужившей, по общепринятому мнению, образцом для христианской «господней» молитвы («Отче наш»), выражается надежда на «приближение мессии в скорости, в близкое время». Мессианизм занял видное место в пасхальной обрядности. Чин (седер) этого праздника, вырабатывавшийся преимущественно в диаспоре, где пасха стала синагогальным и домашним праздником, заполнен рядом обрядов и обычаев, связанных с пришествием мессии и его предтечи Илии. Миф об исходе из Египта, вокруг которого концентрируется пасхальная идеология, пропитывается мессианизмом, становится как бы в подчиненное положение по отношению к мессианским идеям. Иудейский «исход» становится залогом и прообразом столь же чудесного спасения при посредстве мессии. Заклание и ритуальное поедание пасхального агнца теряют свой первоначальный характер жертвы духу-губителю, и в христианстве агнец становится образом и символом спасителя-мессии.

Все эти новые религиозные представления о пришествии небесного мессии, о конце света и страшном суде, о воскресении мертвых, о воздаянии за гробом, о рае и аде не отразились в официальном храмовом культе и в жреческом богословии. Проводниками этих идей были

книжники, sopherim, и свое конкретное выражение они получили в синагогальном культе. Это отнюдь не значит, что авторами всей мессианской и эсхатологической литературы непременно были книжники, противопоставлявшие себя жречеству. Напротив, Иерусалим и его храм, «закон» и его исполнители занимали центральное место во всей религиозной идеологии евреев Палестины и диаспоры, и даже философ Филон в этом отношении не составляет исключения. В «Завете 12 патриархов»[27] Леви говорит своим сыновьям: «Небо чище земли. А вы — светила небесные, как солнце и луна». Правда, в течение 70 недель жрецы-левиты позорили храм и оскверняли жертвы, но после соответствующей кары «господь возбудит для жречества нового жреца... И он будет прославлен на земле». Не только Леви, но и Иуда, представитель и покровитель светской власти, завещает сыновьям: «Любите Леви, чтобы вы сохранились, и не поднимайтесь против него, дабы вы не были уничтожены. Мне господь дал власть царскую, а ему жреческую и подчинили царскую власть жреческой. Мне он дал (царство) на земле, ему на небе. Как небо выше земли, так жрецы бога выше царства земного». Когда Яков предложил сыновьям захватить что кто может, «Леви схватил рукою посох, вскочил на солнце, сел на него и оседлал его. А когда Иуда это увидел, он поступил так же — схватил посох, вскочил на луну, сел на нее и оседлал ее».

Точно так же «Псалмы Соломона» стоят на защите официального храмового культа, и, по всей вероятности, эти псалмы левиты пели во время храмовой службы.

Но хотя и книжники, и руководители синагоги, и сильно эллинизировавшиеся евреи диаспоры всячески отстаивали святость и непреложность «закона», они фактически сильно его изменили путем соответствующих толкований. Поэтому уничтожение храма в 70 г. в сущности ничего не изменило, так как вне храма развился самостоятельный культ, а мессианские и эсхатологические чаяния были мифологически связаны уже не с данным реальным культовым центром, а с небесным Иерусалимом и с трансцендентным мессией.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕВРЕЙСКОГО МОНОТЕИЗМА

Существенно новым в иудейской религии, начиная с эпохи Селевкидов, является утверждение монотеизма как догмы, хоть и с весьма серьезными ограничениями в конкретных верованиях и в культовой практике. Первоначальное *родовое* божество с функциями бога огня, грозы и войны превратилось после разложения рода в *местное* божество с функциями бога плодородия, а затем в *национальное* божество, ставшее над природой как повелитель стихий и выполнявшее функции защитника и покровителя еврейского народа и вместе с тем блюстителя классовой нравственности, прикрывавшейся национальными идеалами.

Следующая ступень изменения учения о Ягве — превращение его в мировое божество, блюстителя общечеловеческой нравственности. Эта новая догма была отражением новых условий жизни евреев. Идея национального бога-покровителя в этих новых условиях оказалась непригодной; бог, специально занимающийся исключительно опеканием иудеев и не сумевший в течение веков добиться хотя бы политической самостоятельности опекаемой страны и неприкосновенности своей основной святыни, не мог пользоваться достаточным кредитом; он должен был или уступить место другому богу — богу победителей, или измениться сам. С другой стороны, расширение области распространения евреев вне Иудеи должно было придать Ягве в воображении верующих, поскольку его культ продолжал существовать в странах диаспоры, характер мирового божества, которое властно и над «язычниками», среди которых жили его подзащитные. И действительно, мы уже видели, что богословские спекуляции в этом направлении появляются в библейской литературе после вавилонского плена и проникают в литургические тексты — псалмы. Но эти новые идеи не пошли бы дальше узкого круга богословов и заглохли бы вместе с ними, если бы для монотеизма не оказалось серьезных корней в общественных отношениях евреев того времени.

Единый всемогущий бог — отражение абстрактного человека[28]. Но культ абстрактного человека возможен лишь как фантастический религиозный рефлекс определенной исторической ступени общественно-экономическо-

го развития. «Для общества товаропроизводителей, всеобщее общественное производственное отношение которого состоит в том, что производители относятся здесь к своим продуктам труда как к товарам, следовательно, как к стоимости, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу как одинаковый человеческий труд,— для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека... При древнеазиатских, античных и т. д. способах производства превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей как товаропроизводителей играют подчиненную роль, которая, однако, становится тем значительнее, чем далее зашел упадок общинного уклада жизни»[29]. Поэтому монотеизм в его абстрактной форме не мог стать в эпоху эллинизма массовой религией, хотя условия общественной жизни содержали уже предпосылки для возникновения монотеистических учений.

Расцвет мировой торговли эллинских государств привел на одном полюсе к возникновению материалистической и атеистической философии, на другом — к непрекращающимся попыткам создать мировую религию с единым богом. Лозунгу Протагора «человек — мера всех вещей» соответствовала в области религиозной тенденция перенесения центра внимания богословов и богословствующих философов с вопросов космогонии и мифологии на вопросы этики. Соответственно этому из пантеона выделяется тот или иной бог, который становится единственным руководителем вселенной, наставником и блюстителем нравственности. Уже для Эсхила Зевс — божество вообще. Появляются попытки создать синкретические божества — Зевс-Асклепий, Зевс-Гелиос, Аполлон-Гелиос-Дионис и т. п. В эллинистическую эпоху функции единого верховного божества охотно возлагаются на одного из восточных богов. В молитве, обращенной к Изиде, Люций у Апулея придает этой богине характер единой владычицы вселенной: «О святейшая человеческого рода вечная заступница, смертных постоянная охранительница... Ни день, ни ночь одна, ни минута какая краткая не протекает твоих благодеяний праздная. На море и на суше ты людям покровительствуешь, в жизненных бурях простираешь десницу спасительную, которой развязываешь неразрешимые узы рока, судьбы ты

ослабляешь гонения, зловещих звезд отводишь движение. Ты кружишь мир, зажигаешь солнце, управляешь вселенной, пожираешь тартар. Перед тобой ответственны звезды, благодаря тебе наступает чередование времени, радуются небожители, стихии — твои служители. Мановением твоим огонь разгорается, тучи сгущаются, поля осеменяются, посевы поднимаются. Силы твоей страшатся птицы, в небе летающие, звери, в горах скитающиеся, змеи, по земле ползущие, киты, в океанах плавающие».

Столь же всеобъемлющи функции вседержительницы Изиды в надписи из Иона, составленной через сто лет после Апулея.

Египетский бог Серапис, культ которого Птолемеи пытались превратить в культ Зевса-Сераписа как единственного эллинско-греческого бога, в римскую эпоху тоже становится универсальным богом. Ему присваиваются функции Диониса, Цереры, Аполлона, Зевса; он превращается в Гелиосераписа, в «единого Зевса», на ряде надписей он именуется «Зевс Гелиос, великий Серапис». Тенденцию к превращению в единого бога обнаруживают и Аполлон, и Гермес, и Великая матерь, и другие эллинские и восточные боги. Учению стоиков об heimarmene, о роке, стоящем над природой и над богами, в религиозной спекуляции соответствует вера в Фортуну, греческую Тихе, которой также придается универсальное значение. Плиний старший характеризует ее для своего времени следующим образом: «Во всем мире, во всех местах, во все часы, во все голоса призывают и зовут одну только Фортуну, ее одну обвиняют, ее одну привлекают к ответу, только о ней думают, только ее хвалят, только ее винят... Мы до такой степени подвержены случаю, что случай сам стал вместо бога» [30]. Культ египетских эллинистических царей и римских императоров тоже отнюдь не был только навязан подданным капризом Птолемеев и сумасбродных римских императоров, но опирался на прочную восточную традицию, видоизмененную в соответствии с требованием эпохи. Если Горация можно подозревать в подхалимстве, то культ императора, провозглашаемый Виргилием, несомненно отражает его искреннее убеждение. В поисках «спасителя» угнетенные массы обращали свои взоры и к «гению императора».

Понятно, культ того или иного бога распространялся путем усердной пропаганды. В частности, восточные боги, претендовавшие на первенство в Римской империи, имели ревностных пропагандистов в лице торговцев, солдат и рабов. «Промышленное и торговое превосходство Востока очевидно: именно там находились главные центры производства и внешней торговли. Оживленные сношения с Левантом создали в Италии, Галлии, Дунайских странах, Африке и Испании поселения купцов, которые в отдельных городах образовали настоящие колонии. Особенно сильно представлены среди иммигрантов сирийцы. Ловкие, хитрые и прилежные, они появлялись всюду, где можно было рассчитывать на какую-нибудь прибыль, и поселения их, раскинувшиеся вплоть до севера Галлии, служили опорным пунктом для религиозной пропаганды... Италия покупает в Египте не только... хлеб, она ввозит и людей для обработки опустошенных полей, она добывает рабов из Фригии, Каппадокии и Сирии; для домашних услуг в своих дворцах она опять-таки привлекает сирийцев и александрийцев» [31].

Пришельцы на новых местах сохраняли старую религию, которую старались распространить и среди местного населения. Для торговли это было совершенно необходимо. Религиозная система запретов, обычных в религиях Востока, делала невозможными и, во всяком случае, сильно затрудняла регулярные деловые отношения с людьми другой национальности и другой веры. В этом отношении евреи находились в особо трудном положении, так как в смысле национальной и религиозной замкнутости они занимали исключительное место.

Мы уже отмечали, что в самой Иудее торговля не получила развития среди евреев. Крупнейшие эллинистические города Палестины, несмотря на то, что все они в то или иное время политически находились под властью Иудеи, не стали еврейскими. Еврейские же города, за исключением Иерусалима, главного центра потребления, заметной роли не играли. Характерно, что иудейский округ Галилея имел своим административным центром эллинистический город Сепфорис или Тивериаду. Поэтому палестинские евреи меньше были заинтересованы в пропаганде своей веры, чем евреи диаспоры, участвовавшие в тогдашней мировой торговле, особенно в та-

ком крупнейшем центре, как Александрия. Евреи диаспоры и стали агентами пропаганды иудаизма.

Что пропаганда иудаизма имела значительный успех, доказывается уже быстрым ростом численности евреев диаспоры, который нельзя объяснить только естественным приростом. Дион Кассий указывает, что прозвание «иудеи» прилагается «и к другим людям, которые придерживаются их обычаев, хотя и принадлежат к другой национальности». Об успехах религиозной пропаганды много раз говорит Иосиф Флавий. «Разница между нами и греками гораздо скорее местная, чем касающаяся обычаев; поэтому у нас не может быть ни малейшей вражды к ним или нерасположения. Напротив, многие из них охотно приняли наше вероучение, некоторые остались верны ему, но есть и такие, которые, не выдержав его ограничения, отпали» (Пр. Ап., II, 10)... «Иудейское население в Антиохии с течением времени значительно разрослось. Они украсили свою святыню высокохудожественными и драгоценными дарами и, привлекая к своей вере множество эллинов, сделали и этих последних до известной степени составной частью своей общины» (В. и., VII, 3, 3). Больше всего успеха пропаганда иудаизма имела среди женщин. Когда жители Дамаска задумали перебить евреев, они, по свидетельству Иосифа (В. и., IV, 20, 2), «только боялись своих жен, которые, за немногими исключениями, все были преданы иудейской вере». Иудейскую веру принимали и лица высшей знати, особенно женщины. Жена Нерона Поппея примкнула к иудейской вере и поддерживала ходатайства евреев перед императором (Древн. XX, 8, 1). О другой знатной римлянке-прозелитке также сообщает Иосиф (Древн., XVIII, 3, 5). Иудейство принял весь царствующий дом небольшого полунезависимого государства Адиабены, на границе Парфянского царства (Древн., XX, 2—4, В. и. XIX, 2 и др.). Несмотря на презрение, которое образованные римляне питали к евреям из-за их нелепых обрядов и религиозной замкнутости, религия евреев находила сторонников и в Риме, и Сенека с негодованием писал: «Обычай этого преступнейшего племени приобрел такую силу, что он принят уже по всей земле; побежденные предписали законы победителям». Ювенал издевается над иудействующими: «Некоторым достался отец, почитающий субботу, они ничего не чтут, кроме

облаков и небесного божества, и считают, что ничем не отличается от человечины свиное мясо, от которого воздержался их отец. Вскоре они снимают крайнюю плоть. Презирая обычно римские законы, они изучают, сохраняют и блюдут все то право, которое Моисей передал в таинственном свитке. Они указывают путь только тому, кто почитает те же таинства, и ведут к желанному источнику только обрезанных».

Наконец, рабов, как правило, евреи-рабовладельцы обращали в свою веру, и отпущенные по тому или иному поводу на волю эти рабы-прозелиты, в свою очередь, увеличивали число новообращенных своей пропагандой.

Успех пропаганды иудаизма, естественно, достигался ценой известных уступок. Национальный бог Ягве не мог привлечь египтян или римлян. Поэтому Ягве как исключительно еврейский бог, пекущийся о судьбе избранного им Израиля, уступает место богу-творцу, богу вселенной, грозному судье, который очистит и обновит весь мир и принесет спасение всему человеческому роду. «Господь бог есть владыка всего существующего,— он — само совершенство и блаженство, сам в себе, для себя и для всего существующего самодовлеющий. Он начало, средина и конец всего, проявляется в явлениях и милостях...» (Пр. Ап., II, 22). Впервые в Септуагинте появляется слово «творец» (Ktistes), отсутствующее в еврейском языке Библии. «Есть только один бог, всевышний, сотворивший небо, солнце, звезды и луну, плодоносную землю, водяные волны моря, высокие горы и вечнотекущие реки и источники» и т. д. (Or. Sib., 41). Точно так же апокалипсис Баруха, подробно описывая могущество бога и перечисляя его атрибуты, совершенно не упоминает его функции как еврейского бога. Самое имя Ягве исчезает из текстов, заменяется абстрактными определениями «всевышний», «владыка духов», «слава», «слово», «место» и др. Если во всех библейских книгах Ягве постоянно упоминается в той или иной связи с историей евреев и подчеркивается тесная связь между Ягве и Израилем, то в религиозной литературе эллинистического периода бог выступает только как универсальное абстрактное существо; правда, и здесь видное место занимает Новый Иерусалим, мессия из дома Давидова и т. п., но все эти представления, относящиеся ко

времени страшного суда, носят трансцендентный характер.

Мы видим таким образом, что и интересы пропаганды диктовали развитие иудейского богословия именно в направлении культа абстрактного человека как рефлекса общественных отношений, возникших в результате разлагающего и нивелирующего действия торгового капитала. В этом отношении еврейские богословы повторяли те идеи, какие возникли на той же основе в греческой философии и в вульгаризированной форме доходили до еврейских «книжников», в особенности александрийских.

«Не следует только представлять себе, что александрийцы сознавали свое отступление от веры своих отцов... Наоборот, они считали, что именно они — истинные иудеи, что они извлекают на свет истинный смысл писания, и если этот смысл оказывался совпадающим с философией, то причины этого они искали не в своем толковании, а в писаниях, которые они толковали, так как последние в силу своего высокого происхождения должны были содержать всю и всяческую истину, в том числе и философскую. Это убеждение так прочно у них утвердилось, что те положения, которые они сами внесли в писание из греческой философии, они в силу замечательного, хотя и естественного, оптического обмана считали, наоборот, попавшими в греческую философию из писания» [32]. Если отбросить курьезный «оптический обман», то с этой характеристикой Целлера можно согласиться. Эту точку зрения проводят все еврейские апологеты, вплоть до Иосифа Флавия. Наиболее ясно ее выразил еврейский апологет середины II в. до н. э. Аристобул. В своем «Толковании моисеевых законов», от которого сохранились кое-какие цитаты у Евсевия и Климента Александрийского, он прямо утверждал, что греческие философы — такие, как Пифагор, Сократ, Платон, — почерпали свое учение в моисеевых книгах и даже поэты Гесиод и Гомер заимствовали свой материал из Пятикнижия; для большей убедительности он высказывает предположение, что основное содержание Пятикнижия имелось на греческом языке задолго до «перевода 70».

Ту же мысль неуклонно проводит и такой искушенный философ, как Филон. Так, толкуя библейское

выражение «смертью умрете» (Быт., II, 17), он пишет: «И Гераклит, следуя этой мысли Моисея, хорошо говорит: мы живем их смертью, умираем их жизнью».

Для еврейских апологетов и пропагандистов использование греческой философии, притом в ее вульгарных формах, пригодных для целей религиозной пропаганды, было лишь средством разъяснить еврейский «закон». «Они поэтому не заботятся о строгой логической последовательности; то, что они находят у философов пригодного для их цели, они используют, не задумываясь над тем, к какой школе это принадлежит и в какой связи оно первоначально было высказано»[33]. Исключения не составляет и Филон. Его приверженность к философии Платона подала повод в древности к поговорке: «либо Платон филонствует, либо Филон платонствует». Это, однако, не мешает Филону обильно черпать идеи у стоиков и пифагорейцев.

Средством приспособления еврейского богословия к греческой философии служило аллегорическое толкование Библии. Но и сам этот метод был заимствован из той же греческой философии.

Метод этот был в большом ходу среди греческих философов, мифографов, историков. Если Геродот подыскивает в греческой мифологии соответствия египетским богам, а Цезарь и Тацит прямо называют кельтских и германских богов римскими именами, то это не просто литературный прием, применяемый для популярности изложения; за этими произвольными сближениями скрывается представление, что под разными названиями у разных народов действительно проявляется одно и то же божество. А философы, не отказываясь от официальной религии, охотно давали аллегорические толкования мифам и обрядам. Больше всех отличились в этом деле стоики. Уже Хрисипп, один из столпов этой школы, учил, что Зевс это — эфир и воздух, Посейдон — море, Гефест — огонь и т. д. В этом духе он толковал и древних поэтов. Цицерон над ним иронизирует. «Вот это он говорит в первой книге «О природе богов», а во второй он пытается согласовать сказки Орфея, Музея, Гесиода и Гомера с тем, что он сам сказал о бессмертных богах в первой книге. Оказывается, что даже древнейшие поэты, сами этого не подозревая, были стоиками» (Natura deorum, I, XV, 41). После Хрисиппа стоики пошли еще

дальше. Они сами шли навстречу вульгаризаторам стоической философии, видя в этом путь к широкому распространению своего учения. Они поэтому включили в свою систему, путем аллегорических толкований, астрологию, мантику и все вообще самые грубые примитивные верования. Для подтверждения своих спекуляций они применяли самые нелепые этимологические выкрутасы: Гера равнозначно aër (воздух), Зевс — с zên (жить), а винительный падеж от Zeus — Dia с предлогом diá (Dia diekein diá panton — Зевс проникает через все)[34].

Таким образом, в вульгарной греческой философии еврейские книжники и «философы» находили не только готовый материал для сконструирования единого божества, но и метод для превращения в такое божество национального бога Ягве. По тем фрагментам, какие Евсевий и Климент сохранили от еврейского «философа» середины II в. до н. э. Аристобула, видно, что он хорошо усвоил приемы греческих авторов. По словам Климента, Аристобул поставил себе задачей доказать, что философия перипатетиков зависит «от Моисеева закона и от прочих пророков». Но и «Гомер и Гесиод позаимствовали из наших книг», и «Пифагор многое взял у нас для своего учения», и «Платон последовал нашим законам». А чтоб привести в соответствие библейскую мифологию с греческой философией, Аристобул дает свое толкование библейскому тексту: если в Библии сказано: «и сказал бог: да будет свет», то это надо понимать в том смысле, что сила (dynamis) божия творит все. Всякие упоминания о деснице, персте, лице и других органах тела бога Аристобул толкует символически. И это было в порядке вещей: ведь утверждали же стоики, что Афина Тритогения означает соединение трех философских дисциплин — логики, физики и этики[35].

Что Аристобул не был единственным писателем, занимавшимся аллегориями, лучше всего свидетельствует Филон, который в своих толкованиях библейского текста часто ссылается на ряд предшественников. Так, толкуя стих Бытия, XVII, 16 «и дам тебе от нее сына», Филон пишет: «Итак, что значит «дам тебе» сказано; теперь надо объяснить значение «от нее». Одни принимают это как обозначение того, что является извне, так как добродетель входит в душу не из нее самой, а извне, от бога. Другие видят здесь указание на быстроту даров бож-

их, так как милостивые дары бога даются быстро. Есть и третьи, которые говорят, что (речь идет) о добродетели как матери всякого блага». Филон использовал не только литературные источники, но и устную традицию. «Я об этом человеке сообщу то, что узнал из священных книг, которые он оставил, как удивительные памятники своей мудрости, и от некоторых старейшин нашего народа; они всегда к писанному присоединяли устное; я поэтому думаю, что могу подробнее, чем другие, рассказать о его житии». «Другое я слышал от дивных людей, подразумевающих в большинстве из того, что содержится в законах, видимые символы невидимого, изречение неизреченного».

Сам Филон довел аллегорическое толкование «закона» до крайних пределов. Аллегория для него — существенная форма углубленного понимания «писания», а «писание» по всему своему содержанию соткано из аллегорий; так как все в нем должно, по мнению Филона, служить нам в поучение, то надо искать сокровенного смысла даже в самых незначительных по видимости вещах. Отсюда, буквальное значение слов «писания» представляет только его тело, а духовное, т. е. аллегорическое толкование — его душу. «Он самым широким образом пользуется всеми вспомогательными средствами, которые уже стоики и другие философы применяли на почве греческой религии, а александрийские и палестинские — на почве религии иудейской, и широко применяет все вольности, какие те себе позволяли. Он не задумывается подвести под одно и то же место, под одно и то же выражение различные аллегорические толкования, разъясняет греческие слова, исходя из этимологии еврейского языка, слегка изменяет текст, хотя бы в результате и получился совершенно нелепый буквальный смысл, выводит глубокую мудрость из ошибок в переводе Септуагинты и т. п.» [36].

Филон подводит под свой метод апологетическо-богословское обоснование, выбалтывая при этом, что таким путем он сам и другие иудейские богословы пытались защитить авторитет «писания», в особенности в глазах «образованной», эллинистическо-римской публики. В трактате Quod deus sit immutabilis 51 мы читаем: «Сказано: истреблю с лица земли человека, которого я сотворил, от человека до скота, от гада до птиц небес-

ных, ибо я раскаялся, что сотворил его» (Быт., VI, 7). Опять-таки некоторые, услыхав эту речь, делают вывод, что сущее[37] подвержено аффектам и гневу, между тем оно совершенно недоступно никакой страсти... Тем не менее о такого рода вещах говорится у законодателя для некоторой удобопонятности, чтоб поучать тех, кто неспособен постигать мудрость другим способом. ...Ведь из людей одни близки душе, другие телу. Так вот, те, кто сблизились с душой, поскольку они способны общаться с умопостигаемыми и бестелесными сущностями, не приравнивают сущее ни к одной из сотворенных вещей, а поставив его вне всякого качества... составили себе только представление о его бытии, не придав ему образа. А те, у кого любовь и союз с телом, не будучи в состоянии скинуть с себя оболочку плоти, не могут видеть сущности единой, самодовлеющей, ни в чем не нуждающейся, простой, ни с чем не смешанной и несравнимой, и составили себе о причине всего такое же представление, как о себе самих... А ведь бог, будучи безначальным и создателем всего остального, не нуждается ни в чем необходимом для его творений. ...Это выдумки нечестивцев, выводящих божество человекоподобным на словах, а на деле доступным человеческой страсти. Почему же Моисей говорит, что у безначального есть ноги, руки, выходы, приходы? Зачем он заставляет его вооружаться против врагов? Ведь он выводит его держащим меч, пользующимся стрелами, дуновениями, смертоносным огнем... Почему он, кроме того, приписывает ему человеческую ревность, страсть, гнев и тому подобные чувства? На этот вопрос ответ такой: друзья, законодатель, желающий дать наилучшие законы, должен ставить себе одну цель — оказать пользу всем без различия. И те, кому досталась в удел лучшая природа души... посвященные в истинные тайны сущего, не приписывают ему никаких свойств творения. К ним относится положение, что «не как человек бог», и не как небо и не как мир, ибо все это имеет качество и воздействует на чувство, его же даже умом можно постичь только с точки зрения его бытия... А люди тупые и неповоротливые по природе... не будучи в состоянии видеть, нуждаются в законодателях-врачах, которые бы придумали подходящее лекарство для данной болезни... Итак, пусть все такие познают ложь, которая пойдет

им на пользу, раз они не могут научаться посредством истины».

Экзегетика Филона не только по методу, но и по содержанию во многом совпадает с талмудической галлахой. Во всяком случае классовое содержание философии Филона, «отца христианства», не уступало по своей реакционности идеологии Мишны. Задача Филона — в том, чтоб оправдать и освятить социальное зло, которое он, как и позднейшие неоплатоники, выводит из природы «низменной» материи. Высшее блаженство не причастно к злу в мире. Только «тупые и неповоротливые», «плотские» люди, неспособные познать бога и, преодолев ряд ведущих к нему ступеней, раствориться в нем, погрязают во зле.

Таким образом, социальное неравенство снимается и заменяется разницей в степени познания божества или — по богословской терминолгии — различиями в степени греховности.

Однако если даже можно в некоторых случаях установить точки соприкосновения между Филоном и палестинскими авторами Мишны, то здесь мы имеем дело скорее со случайными совпадениями, чем с прямым влиянием. Филон относится враждебно к «софистам со слишком высокомерно поднятыми бровями», а эти «софисты», под которыми Филон подразумевает, очевидно, «книжников», либо не знают, либо игнорируют александрийского философа. Во всяком случае в Талмуде имя Филона не упоминается. В этом нет ничего удивительного. Ведь и христианство, на создание которого философия Филона оказала громадное влияние, произошло, по словам Энгельса, «именно из популяризованных филоновских представлений, а не непосредственно из произведений самого Филона». Еще меньше мог Филон как философ непосредственно влиять на уже разработанное еврейское богословие. Но популяризации Филона были одним из источников, откуда книжники и раввины черпали свое знакомство с вульгарной греческой философией.

Теперь можно подвести итоги тем изменениям, какие произошли в еврейской религии в результате включения Иудеи в сферу эллинистического мира, в результате роста значения еврейской диаспоры, под влиянием изменений в общественных отношениях среди евреев, вызванных развитием торгового капитала. Изменения эти со-

вершались неравномерно, поскольку факторы, непосредственно производившие их, были различны. С одной стороны — Иудея с храмом как центральной святыней, жрецами как хранителями «закона» и установленных им обрядов, и книжниками, развивающими старую еврейскую традицию, с другой стороны — диаспора, синагога и книжники, усвоившие внешне эллинистическую культуру. Поэтому мы видим наряду с мессианизмом, имеющим земной характер ожидания близкого воцарения над Иудеей праведного потомка царя Давида, другой мессианизм, где мессия, некое трансцендентное, от века существующее лицо, представляется спасителем человечества, который явится «в конце времен», в день страшного суда. При этом, как мы уже отметили, эти различные образы мессии и эсхатологические картины его будущего царства наполнялись в различных классовых группировках различным классовым содержанием.

Наряду с верой в воскресение мертвых после завершения цикла эонов в далеком будущем возникает вера в личное бессмертие и воздаяние непосредственно после смерти. Наконец, совместными усилиями иудейского богословия и эллинистической философии была установлена догма единобожия. «...Греческая вульгарная философия вела к учению о едином боге и бессмертной человеческой душе. Точно так же и еврейство, рационалистически вульгаризованное благодаря смешению и общению с чужаками и полуевреями, дошло до пренебрежения ритуальными обрядами, до превращения прежнего исключительно еврейского национального бога Ягве в единственно истинного бога, творца неба и земли, и до признания первоначально чуждого еврейству бессмертия души.

Таким образом, монотеистическая вульгарная философия встретилась с вульгарной религией, которая преподнесла ей единого бога в совершенно готовом виде» [38]. «Так возник монотеизм, бывший исторически последним продуктом позднейшей греческой вульгарной философии и нашедший свое воплощение в иудейском, исключительно национальном боге Ягве» [39].

Но утвердившийся в религии евреев монотеизм оставался несколько абстрактной догмой. «Чтобы стать религией, монотеизм испокон века должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зендавесты» [40]. Не

довольствуясь введением штата небесных придворных, по образцу персидского, еврейские книжники все шире разрабатывали ангелологию и демонологию, населив не только небо, но и землю и преисподнюю бесчисленными сонмами ангелов и бесов, унаследованных и христианами.

Самый характер формирования иудейской религии эллинистическо-римской эпохи, многообразие и противоречивость тех факторов, которые участвовали в ее созидании, различие в положении евреев в Иудее и в диаспоре — все это не могло, конечно, содействовать выработке единой стройной религиозной системы. Конечно, характер религиозности, конкретные верования и культы были различны в различных классах и группах населения. Как это всегда бывает, забитые, бесправные, угнетенные рабы, безземельные и закабаленные крестьяне в гораздо большей степени сохранили пережитки древних культов, выполняли гораздо больше магических обрядов и гораздо больше надежд возлагали на помощь богов, чем эксплуататорские группы. Последние в значительной мере прониклись вульгаризированными идеями греческой философии и легко поступались теми или иными обрядовыми формальностями, особенно, когда это требовалось для поддержания деловых отношений с римлянами.

Но наряду с этим получались и догматические различия в религии евреев. Несомненно, можно выделить два основных направления, по которым шло развитие иудаизма.

Одно из них, представленное по преимуществу палестинскими книжниками, углубляло «закон», «ограждало» его рядом новых обрядов и законоположений, опиравшихся якобы на устное предание, поддерживало веру в национального мессию и в божественную миссию богоизбранного Израиля, подчеркивало в едином боге Ягве его старые черты исключительно национального, еврейского бога. Наряду с этим существовала, преимущественно в диаспоре, тенденция к тому, чтобы смягчить строгость «закона», упростить его обряды, объявить мессию божественным спасителем всего человечества, нести проповедь религии Ягве ко всем народам. В то время как первое течение, закрепляя замкнутость и обособленность евреев в их религии, тем самым сделало пропаганду веры в условиях Римской империи безус-

пешной, из второго выросло христианство, которое своей победой обязано было в значительной степени отказу от национальной замкнутости и традиционных религиозных обрядов и запретов.

Наиболее последовательными проповедниками теории обособленности еврейского народа и исключительности его религии были фарисеи, которых источники в отношении догматики противопоставляют саддукеям.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ СРЕДИ ЕВРЕЕВ В РИМСКУЮ ЭПОХУ

Основной источник наших сведений и о фарисеях и о саддукеях — Иосиф Флавий, который и сам примкнул к фарисеям, как он об этом сообщает в своей автобиографии. Что касается Талмуда, то, если сведениям, содержащимся в Мишне, можно придавать некоторую веру, сообщения гемары носят совершенно легендарный характер.

Иосиф довольно подробно описывает три «философские школы» иудеев: «одну образуют фарисеи, другую — саддукеи, третью — те, которые, видно, преследуют особенную святость, так называемые ессеи» (В. и., II, 8, 2). Эти три школы или «секты» Иосиф описывает три раза. Его основные сообщения о фарисеях и саддукеях следующие:

«Фарисеи слывут точными толкователями закона и учредителями первой секты, они все ставят в зависимость от судьбы и бога и считают, что хотя большей частью от самих людей зависит поступать честно или бесчестно, но в обоих случаях содействует и судьба. Они считают, что всякая душа бессмертна, но только души добрых переселяются в другие тела, души же дурных людей подвергаются вечным мукам. Саддукеи, вторая школа, вовсе отрицают судьбу и полагают, что бог непричастен к дурным делам и не провидит их, а добро и зло предоставлено людям на выбор и каждый становится на ту или другую сторону по своему усмотрению. Бессмертие души и загробные кары и награды они отрицают. Фарисеи преданы друг другу и в согласии пекутся об общем благе; у саддукеев же друг к другу отношения более строгие, и они обращаются со своими единомышленниками, как с чужими» (В. и., II, 8, 14).

«В то время[41] существовали у евреев три секты, которые по-разному учили о поведении людей... Фарисеи говорят, что кое-что, но не все, является делом судьбы, а кое-что зависит от самих людей — произойдет ли оно или нет... Саддукеи же отрицают судьбу, отвергают ее существование, по их мнению, дела человеческие совершаются не по ее велению, а все зависит от нас самих, так что мы сами являемся виновниками добра, и сами навлекаем на себя зло своим неразумием» (Древн., XIII, 5, 9).

«У иудеев с весьма древних времен существуют три философских школы — ессеев, саддукеев и третья — так называемые фарисеи. Мы, правда, уже сказали о них во второй книге «Иудейской войны», однако я и здесь коснусь их вкратце. Фарисеи относятся с пренебрежением к жизненным благам и не предаются наслаждениям; они следуют руководству разума в том, что он рассудил за благо, считая желательным блюсти его указания. Они относятся почтительно к старшим и не осмеливаются противоречить их указаниям. Считая, что все совершается по велению судьбы, они не отнимают у людей свободы воли, полагая, что по решению бога происходит смешение воли божьей с волей людей, направляющее к добродетели или к пороку. Они верят, что души обладают силой бессмертия, что под землей происходит суд и расплата за добродетель или порок, которым предавались при жизни,— одни подвергаются вечному заточению, другим достается возможность воскреснуть. Поэтому они пользуются очень большим влиянием в народе, и все священнодействия, касающиеся молитв и жертвоприношений, совершаются согласно их толкованию. До такой степени городские общины засвидетельствовали их добродетель, их стремление к наилучшему в своем образе жизни и в своем учении. По учению саддукеев, душа уничтожается вместе с телом, они не признают ничего лучшего кроме соблюдения законов. Они считают похвальным спорить против учителей, мудрости которой сами следуют. Это учение имеет мало сторонников — правда, принадлежащих к высшей знати, и влияние его ничтожно. Поэтому, когда они занимают правительственные должности, они невольно и по необходимости присоединяются к мнению фарисеев, иначе они были бы неприемлемы для массы» (Древн., XVIII, 1, 2—4).

Этим восторженным отзывам Иосифа о фарисеях противоречит, однако, другое высказывание (Древн., XVII, 2, 4): «Была некая группа иудеев, которая кичилась точным соблюдением отечественного закона, и женская половина была обольщена ими, надеясь угодить богу. Эта группа называется фарисеями. Они, будучи хитрыми, могут оказывать сильное противодействие царю и явно готовы нападать и вредить. Когда все иудеи клятвенно подтвердили свою верность цезарю и повиновение постановлениям царя, эти лица, в числе более шести тысяч человек, отказались от присяги».

Сообщения Мишны касаются почти исключительно разногласий между саддукеями и фарисеями в толковании закона. Только трактат Хагига (II, 7) выделяет фарисеев как группу, стоящую выше простого народа (ам-гаарец). Речь идет об осквернении путем прикосновения к платью нечистого или менее чистого: «Платье ам-гаареца — мидрас (источник осквернения) для фарисеев; платье фарисеев — мидрас для тех, кто ест подношение (теруму); платье последних — мидрас для тех, кто ест святое; последние — мидрас для кропящих воду очистительную».

Характерные признаки школы фарисеев, отличающие ее от школы саддукеев, сводятся, таким образом, согласно сообщениям Иосифа, во-первых, к вере в бессмертие души и загробное воздаяние. В этом вопросе точка зрения фарисеев была точкой зрения официальной; в трактате Сангедрин (X, 1) лица, говорящие, что «нет воскресения мертвых, не имеют удела в будущем мире», т. е. считаются отщепенцами и приравниваются в этом смысле к «жителям Содома». Во-вторых, фарисеи ограничивают свободу воли человеческой, считая, что значительную роль в поведении человека играет судьба. Между тем саддукеи считают человеческую волю совершенно свободной. В-третьих, фарисеи представляют собою спаянную организацию, тогда как саддукеи враждуют между собою и не признают авторитетов. Далее, фарисеи считали устную традицию равноценной «закону»; саддукеи больше придерживались буквы «закона». Фарисеи пользуются влиянием в массах, и их толкования закона считаются единственно правильными; саддукеи принадлежат к высшей знати и в вопросах толкования закона авторитетом не пользуются. Наконец, согласно

более позднему сообщению Деяний апостолов (XXIII, 8) саддукеи говорят, что нет ни воскресения, ни ангелов, ни духа, а фарисеи признают существование и тех и других.

Таким образом, за исключением принадлежности саддукеев к высшей знати, вся характеристика обеих школ сводится к тем или иным пунктам их религиозного учения. При этом надо отметить, что, несмотря на принадлежность саддукеев к знати, последние, как указывает Иосиф, став у власти, должны были примыкать к воззрениям более популярных в народе фарисеев.

Иосиф пытается подвести различные школы в иудействе под ту или иную философскую школу; фарисеев он причисляет к стоикам, а ессеев к пифагорейцам. Да и в изложении учения фарисеев он приписывает им веру в heimarmene стоиков, под которой в данном случае надо понимать, очевидно, божественное провидение. Но это лишь литературный прием Иосифа и отнюдь не означает, что мы имеем дело действительно с философскими школами. Большинство буржуазных историков, в особенности же еврейские богословы и националисты, трактуют саддукеев и фарисеев как две политические партии — аристократическую и демократическую. Фарисеи, создавшие и — пока это было в их власти — поддерживавшие жестокими мерами самую реакционную идеологию мракобесия, объявляются истинными друзьями народа, носителями его идеалов, защитниками его национальной самобытности и политической свободы. К этой богословско-националистической точке зрения примыкает и К. Каутский, называющий фарисеев «представителями народной массы»[42].

Сторонники этого мнения, которое отстаивают и апологет Элбоген, и поповствующий еврейский историк Дубнов, и вся плеяда историков из сионистского лагеря, основываются на словах Иосифа о влиянии, которым пользовались фарисеи в народе. Но Ю. Веллльгаузен правильно указал, что делать отсюда вывод о демократических убеждениях фарисеев — все равно, что объявлять средневековых монахов и клир демократами; ведь и они были весьма популярны и пользовались громадным влиянием на массы. Да и популярность фарисеев — особого рода. Ненависть к фарисеям, которой проникнута новозаветная литература, диктуется не только религи-

озной распрей между христианами и иудеями. Мы видели, что в одном месте, где Иосиф следует, по-видимому, Николаю Дамаскину (Древн., XVII, 2, 4), он характеризует фарисеев как кичливых, хитрых и зловредных. Даже в Талмуде попадаются выпады против ученых фарисеев: «Глупый благочестивец, хитрый нечестивец, женщина — фарисейка и удары фарисеев губят мир»,— говорит рабби Иошуа в трактате Сота (III, 4). «Рабби Акиба говорит: когда я был ам-гаарец [43], я говорил «если бы мне попался ученый (фарисей), я бы укусил его, как осел». Сказали ему ученики: рабби, скажи: «как собака». Он сказал им: тот кусает и ломает при этом кость, а этот кусает, но не ломает кости» (Песах., 49б).

«Демократичность» фарисеев достаточно ясно сказывается в их поведении и учении. Самый термин фарисеи (по-еврейски peruschim — отделенные, обособленные) свидетельствует о том, что они отгораживались от массы, считали для себя несовместимым общение с ней. Другим наименованием для фарисеев было chaber — товарищ, и весьма правдоподобно предположение Шюрера, что наименование «peruschim» дали им люди из простонародья и что в этом названии проявляется враждебность к спесивым «ученым», «мудрецам» (chakamim), толкователям «закона» и его блюстителям. Хаберы представляли, вероятно, замкнутую организацию; на это, по-видимому, намекает Иосиф, говоря, что фарисеи преданы друг другу. В позднейшем талмудическом сообщении (Бехор., 30б) мы читаем: «кто хочет принять обязательства хабера, должен принять их в присутствии трех хаберов, даже талмид-хахам [44] должен принять в присутствии трех хаберов». Обязательства заключались в строжайшем соблюдении ритуальной чистоты. И вот на этой почве создается совершенно исключительная обособленность хаберов, свидетельствующая о глубочайшем презрении этих «представителей народа» к простонародью, ам-гаарец.

Презрение к ам-гаарец — крестьянам, ремесленникам, торговцам — свойственно было всем книжникам. Еще у Сираха оно выражено вполне отчетливо:

«Как может сделаться мудрым тот, кто правит плугом и хвалится тем, что владеет бичом, гоняет волов и занят их работами и который беседует с молодыми волами.

Ум его занят тем, чтоб проводить борозды, и неустанная забота его о корме для телиц.

Так и всякий плотник и зодчий, который и ночью работает, как днем, и тот, кто занимается резьбой на перстнях и прилежно наносит на них пестрые изображения, кто устремляет свою мысль к тому, чтобы сделать изображение похожим, и неустанно заботится о том, чтобы окончить дело в совершенстве.

Так и кузнец, который сидит близ наковальни и рассматривает железные орудия. Дым от огня иссушает его тело, изнуряет жар пылающего горна, шум молота оглушает его ухо, и глаза его прикованы к модели сосуда. Он устремляет свою мысль к тому, чтоб закончить свои произведения, и неустанно заботится о том, чтоб отделать их, когда они готовы.

Так и горшечник, который сидит над своим делом и ногами вертит колесо, который постоянно в заботе о деле своем и чья вся забота вращается вокруг подлежащего сдаче количества.

. Рукой он дает форму глине, а ногами смягчает ее жесткость. Он устремляет свою мысль к тому, чтобы закончить обмазку, и неустанно заботится о том, чтобы очистить печь.

Все они надеются на свои руки, и каждый умудряется в своем деле.

Без них город не строится, и, если они живут (даже) в чужом городе, им не приходится голодать.

Однако же они в собрание народное не приглашаются и не выделяются на собраниях общины, они не разбираются в завете закона и не сидят на стуле судейском. Они не произносят оправдания и осуждения и не занимаются мудрыми притчами» (Иис. Сир., XXXVIII, 25—33).

Но «хаберы», считавшие себя солью земли, единственными достойными звания представителей богоизбранного народа, пошли гораздо дальше. Ам-гаарец для них — нечто нечистое, от которого надо держаться подальше. Мы уже видели, что платье ам-гаареца для фарисея — мидрас, источник нечистоты. «Кто берет на себя быть хабером, не должен продавать ам-гаарецу ни влажного, ни сухого, не должен покупать у него влажного, не должен к нему ходить в гости, ни принимать его у себя в его платье» (Дем. II, 3). «Дочь или жена ам-гаареца, выходя за хабера, а также раб ам-гаареца, про-

данный хаберу, обязаны принять на себя хаберство тотчас же, дочь или жена хабера, выходя за ам-гаареца, а также раб хабера, проданный ам-гаарецу, считаются в прежнем состоянии, пока не заподозрены (в нарушении правил хаберства). Р. Симон бен-Элеазар говорит: «они обязаны принять на себя хаберство вторично» (Дем., II, 16). «Жена хабера может одолжать жене ам-гаареца сито и решето, может помогать ей просевать, молоть и встряхивать, но лишь только в муку влита вода[45], как всякая помощь жене ам-гаареца запрещается, ибо не позволяется помогать грешникам. Впрочем и первое дозволено только для поддержания мира» (Гитт., V, 9; Шев., V, 9).

«Шесть вещей сказали об ам-гаареце: им не дают свидетельства и не принимают их свидетельства, не открывают им тайны, не назначают их опекунами над сиротами, не назначают их наблюдателями за кружкой благотворительности, не составляют с ними компании в дороге. А некоторые говорят также, что об их потерях не делают объявления» (Песах., 49б). «Пусть всегда человек продаст все, что у него есть, и возьмет в жены дочь талмид-хахама; не нашел он дочери талмид-хахама, пусть возьмет дочь великих мира; не нашел дочери великих мира, пусть возьмет дочь главарей синагоги; не нашел дочери главарей синагоги, пусть возьмет дочь казначеев благотворительности; не нашел дочери казначеев благотворительности, пусть возьмет дочь учителей маленьких детей, но пусть не берет дочери ам-гаареца ибо они — мерзость, их жены — гады, а об их дочерях сказано: «проклят, кто ляжет со скотом» (Второз., XXVII, 21)... Сказал р. Элеазар: ам-гаареца разрешается убить в судный день, выпавший в субботу... Сказал р. Иоанн: ам-гаареца можно разодрать, как рыбу» (Песах., 49б).

Не удивительно, что при всем почтении, которое внушали фарисеи и талмид-хахамы массам, находившимся во власти религиозного дурмана, ам-гаарец питали к этим спесивым ханжам жгучую ненависть. «Рабби Элеазар говорит: если бы мы им [ам-гаарец] не нужны были для деловых отношений, они бы нас убили». «Велика ненависть ам-гаарец к талмид-хахамам, больше, чем ненависть, которою язычники ненавидят израильтян, а их жены — еще больше, чем они» (Песах., 49б).

Характерно, как фарисеи, эти якобы «вожди и представители народа», вели себя во время восстания 66—70 гг. Когда народные массы, доведенные до отчаяния неслыханным грабежом со стороны римских прокураторов и собственных эксплуататоров, восстали, фарисеи всячески старались подавить национально-освободительное движение. Несомненно, религиозный фанатизм толкал и фарисейски настроенные элементы на путь восстания против римлян, и среди агитаторов, призывавших к оружию, встречались, надо полагать, и рядовые фарисеи. Но руководители фарисеев, забыв свой вековечный спор с саддукеями, объединились с ними для совместного подавления восстания, которое грозило превратиться в революцию. «Ввиду серьезного и опасного характера движения представители властей, первосвященники и знатнейшие фарисеи собрались вместе для совещания о положении дел. Решено было попытаться урезонить недовольных добрыми словами» (В. и., II, 17, 3). Фарисеи, столь ревностно оберегавшие свою святость, поступились по этому случаю своими принципами и стали доказывать законность принесения жертвы за императора и приема храмом даров от язычников. А когда восстание все-таки началось и повстанцы «заставили перейти на свою сторону находившихся еще в городе римских друзей», коалиция из саддукеев, фарисеев и римских ставленников умышленно назначила полководцами для ведения войны таких людей, которые способны были только провалить дело. В числе их оказался и фарисей Иосиф Флавий, который предал порученное ему дело и перешел на сторону римлян. Зато в полководцы вовсе не попал фактический вождь восстания Элеазар бен-Симон, а один из инициаторов восстания Элеазар бен-Анания был удален из Иерусалима под благовидным предлогом назначения его на пост военачальника незначительной провинции Идумеи (В. и., II, 20, 3).

Когда положением овладели фанатичные «ревнители», зелоты, а сикарии, занявшие укрепленную позицию в Иерусалиме, превратили восстание в гражданскую войну, фарисеи вступили в фактический союз со своими врагами саддукеями. «Влиятельнейшие мужи», во главе со знаменитым фарисеем, одним из столпов Талмуда, Симоном бен-Гамлиил, «разжигали народ в собраниях и речах, обращенных к определенным личностям, и по-

буждали их наказать, наконец, губителей свободы и очистить святилище от кровопийц. И самые уважаемые из первосвященников, Иосиф, сын Гамалы, и Анан, сын Анана, открыто упрекали народ в бездеятельности и подстрекали его против зелотов» (В. и., IV, 3, 10). Фарисеи вели себя так же, как их предшественники хасидеи во время маккавейского восстания: почуяв, что восстание грозит превратиться в социальную революцию, они без колебаний перешли на сторону язычников, «врагов Ягве и осквернителей его храма».

Когда дело дошло до классовых битв, деление пошло не по религиозному принципу. В эпоху восстания 66—70 гг. распри между фарисеями и саддукеями были забыты, партии образовались по классовому признаку. Таких партий можно, по данным Иосифа, выделить три. Высшие чиновники, богатые рабовладельцы и торговцы, первосвященники и с ними все жречество, фарисеи — руководители синедриона и главари синагог, все те «себялюбивые мерзавцы», по выражению Энгельса, которые так или иначе приспособились к римскому гнету и даже извлекали из него выгоду для себя,— все они объединились в одну «партию мира». Им не было интереса порывать с Римом; тяжесть римского ига они перекладывали на плечи трудящихся, а римские гарнизоны служили для них защитой против недовольства масс.

Другую партию, составлявшую ядро восстания, образовали зелоты[46]. В вопросах религиозных они всецело примыкали к фарисеям. Иосиф, по своему обыкновению, называет и зелотов философской школой, но дает им только политическую характеристику: «Приверженцы этой секты во всем прочем вполне примыкают к фарисеям. Зато у них замечается ничем не сдерживаемая любовь к свободе. Единственным руководителем и владыкой своим они считают бога. Идти на смерть они считают пустяком, равно как презирают смерть друзей и родственников, лишь бы не признавать над собою главенства человека... Народ стал страдать от безумного увлечения ими при Гессии Флоре[47], который был наместником и довел иудеев злоупотреблением своей властью до восстания против римлян» (Древн., XVIII, 1, 1). Хотя Иосиф называет основателем «секты» зелотов Иуду Галилеянина, главу иудейских партизан, действовавших против Рима в 6—7 гг., но партия эта,

по-видимому, существовала уже в начале правления Ирода I, который долго вел упорную борьбу с «разбойниками», не желавшими признавать ни власти Рима, ни власти Ирода.

По тем разрозненным и искаженным данным, которые приводит личный враг зелотов Иосиф, зелоты вербовались из среды мелких торговцев, ремесленников и крестьян, которые разорялись и собственными ростовщиками и римскими грабителями, но особенно чувствительно всегда реагировали на ничем не завуалированное римское иго. Эти разрозненные элементы неспособны были к организованным действиям и не могли выработать себе ясную политическую программу. Их смутные политические настроения получали религиозное выражение; зелоты смотрели на себя как на ревнителей веры, они геройски умирали во имя бога и только уже в процессе самого восстания они убедились, что им с первосвященниками, придворной знатью и богачами не по пути. Но их ослеплял религиозный фанатизм, и даже возгоревшаяся между партиями во время осады Иерусалима междоусобная вооруженная борьба не помогла им осознать свои классовые цели и задачи.

Наконец, третья партия, которую Иосиф презрительно называет сикариями, вербовалась из рабов и беднейшего крестьянства. Сикарии боролись против эксплуататорских классов стихийно, и шансов на решительную победу у них не было.

Фарисеи не были политической партией и не представляли интересов народных масс, но они были творцами и носителями религиозной идеологии, выросшей в среде мелких землевладельцев, купцов и ремесленников на почве бессилия против разлагающего влияния торгового и ростовщического капитала, против нивелирующей силы Римской империи. Эти средние социальные группы страдали от ига римлян и от собственных ростовщиков, крупных купцов и дворцовой знати. Но к борьбе они были неспособны. Фарисейство было формой пассивного сопротивления этим гнетущим силам. Оно призывало массы к тому, чтобы глубже замкнуться в национальные рамки, усилить свою религиозную обособленность (в частности, особо тщательное соблюдение пищевых запретов, субботних ограничений и ритуальной чистоты). Оно проповедовало бессмертие ду-

ши и воздаяние за гробом, внушало мессианские и эсхатологические чаяния, прививало веру в божественное провидение. Приспособляя «закон» к новым условиям жизни в Иудее и диаспоре путем хитроумного его толкования и окружив его бесчисленными новыми законоположениями и запретами, основанными якобы на «устном предании», фарисеи создали зафиксированное впоследствии в талмуде «раввинское учение». Они таким образом на долгие века законсервировали религию, которая, как и христианство, оказалась вполне пригодной в качестве опиума народа, в качестве опоры эксплуататорских классов; она поэтому сумела без существенных изменений в своей догматике просуществовать до нашего времени.

В противоположность фарисеям саддукеи [48], бывшие идеологами кучки иерусалимской знати, чиновной, ростовщической и жреческой, непосредственно связанные с храмом, с его казной и его культом, охотно усваивали греко-римскую культуру, но были консерваторами в вопросах культа. Они, естественно, были заинтересованы в сохранении «закона» в таком виде, как он был зафиксирован в Жреческом кодексе. Загробное воздаяние и будущее пришествие мессии были несовместимы с храмом как оплотом Израиля и жертвами как единственным средством искупления греха. Вместо иерократии, фактически прекратившейся со времени Хасмонеев, фарисеи строили теократию; саддукеи пытались примирить старые идеи иерократии с господством светской власти. Фарисеи стремились превратить каждого верующего в отправителя культа в синагоге, саддукеи были заинтересованы в сохранении резкой непроходимой грани между клиром и верующими. Саддукеи были идеологами иудейской знати в конкретных условиях существования более или менее автономной Иудеи с центральным единым храмом Ягве в Иерусалиме. Поэтому после разрушения храма саддукеи немедленно исчезают со сцены, и фарисеи, хаберы, талмидхахамы, раввины остаются единственными господами положения.

В качестве третьей «философской школы» наряду с фарисеями и саддукеями Иосиф Флавий называет ессеев [49], которых он описывает очень подробно. Довольно подробно говорит об ессеях и Филон. В отличие от

других школ ессеи в изображении Иосифа и особенно Филона представляли собою как будто монашеский орден. «По существующему у них правилу, всякий присоединяющийся к секте должен уступить свое состояние общине... все, как братья, владеют одним общим состоянием, образующимся от соединения в одно целое отдельных имуществ каждого из них» (В. и., II, 8, 3). «Приезжающие из других мест члены ордена могут располагать всем, что находится у их братьев, как своей собственностью... Друг другу они ничего не продают и друг у друга ничего не покупают, а каждый из своего дает другому то, что тому нужно, равно как получает у товарища все, в чем сам нуждается» (II, 8, 4). «У них одна казна у всех и одни расходы, общее платье и общая еда на совместных трапезах. Принцип общности жилища, быта и стола вряд ли можно найти у кого-либо другого лучше утвержденным на деле» (Филон). От поступающих в секту требовался длительный искус, а внутри секты установлена строгая иерархия. «Они делятся на четыре класса; причем младшие члены так далеко отстоят от старших, что последние, при прикосновении к ним первых, умывают свое тело точно их осквернил чужеземец» (В. и., II, 8, 10). Ессеи очень строго блюли ритуальную чистоту, совершая омовения множество раз в день по всякому случаю. В отношении соблюдения субботы они требовали бо́льшей строгости, даже, чем фарисеи. Отвергая в принципе жертвоприношения, они, однако, посылали храму свои пожертвования. «Своеобразен их обряд богослужения. До восхода солнца они воздерживаются от всякой обыкновенной речи [50], а тогда они обращаются к солнцу с некоторыми древними по происхождению молитвами... После этого старейшины отпускают их, каждого к его занятиям. Поработав усердно до пятого часа, они опять собираются в определенном месте, опоясываются холщевым платком и умывают себе тело холодной водой. По окончании очищения они отправляются в свое собственное жилище, куда лица, не принадлежащие к секте, не допускаются, и, очищенные, входят в столовую, словно в святилище. Здесь они в строжайшей тишине усаживаются вокруг стола, после чего пекарь раздает всем по порядку хлеб, а повар ставит каждому посуду с одним-единственным блюдом. Священник открывает трапезу

молитвой, до которой никто не должен притронуться к пище; после трапезы он опять читает молитву... Сложив с себя затем свои одеяния, как священные, они снова направляются на работу, где остаются до сумерек; тогда они опять возвращаются и едят тем же порядком» (В. и., II, 8, 5). Ессеи верили в бессмертие души; «они считают его средством для поощрения к добродетели и предостережения от порока» (В. и., II, 8, 11). «Вступающий в общину давал клятву верности общине и в особенности правительству, так как всякая власть исходит от бога» (В. и., II, 8, 7). Не ясно отношение ессеев к браку. И Филон, и Иосиф, и Плиний говорят о полном безбрачии ессеев. Однако в одном месте (В. и., II, 8, 13) Иосиф говорит об одной ветви ессеев, которые признавали брак, так как иначе «все человечество вымерло бы в самое короткое время». Но они «испытывают своих невест в течение трех лет, и, если после трехкратного очищения убеждаются в их плодородности, они женятся на них». Такие «испытания» предполагают некоторый промискуитет. Такое сочетание аскетизма с половой распущенностью, по замечанию Энгельса,— «явление, общее всем эпохам глубоких потрясений, а именно, что наряду со всеми другими преградами расшатываются и. традиционные узы половых связей» [51].

Занимались ессеи земледелием, ремеслами, но не торговлей. Рабов они не держали. По сообщению Филона, они жили в деревнях, избегали городов; он же утверждает, что они «живут во многих городах Иудеи». Иосиф пишет: «они не имеют своего отдельного рода, а живут везде большими общинами» (В. и., II, 8, 4), а в Иерусалиме существовали «ессенские ворота» (В. и., V, 2, 4). Филон насчитывает для своего времени 4000 ессеев, а эту цифру повторяет за ним Иосиф (Древн., XVIII, 1, 5).

Иосиф, по своему обыкновению, подводит и ессеев под греческую философскую школу — он считает их пифагорейцами (Древн., XVIII, 1, 4). Гораздо ближе к пониманию сущности религиозной секты ессеев Плиний, который в своем случайном упоминании о них говорит: «Каждый день одинаково восстанавливается (естественная убыль секты) благодаря притоку новообращенных, так как к ним широкой волной вливаются люди, которых

толкает к их карьере усталость от жизни и превратность судьбы». Уход в монашеский орден был средством бегства от жизни и ее трудностей. Элементы, которые уходили к ессеям, принадлежали, по-видимому, к более или менее обеспеченному крестьянству и ремесленникам; их доходов и заработков вполне хватало не только на сытую жизнь, но и на содержание общинных учреждений, на пожертвования храму, на благотворительность. Иосиф ясно указывает, что производство у ессеев было индивидуальное, но и в области потребления картина полного коммунизма, которую рисует у ессеев Филон, не подтверждается Иосифом. Иосиф лишь подчеркивает наличие у них общинной кассы (а это имело место у всех религиозных обществ и товариществ) и общность ритуальных трапез. В остальном изложение у Иосифа неясно и дает повод предполагать, что равенство внутри общины не исключает имущественного неравенства членов ее в частной жизни. «Имущество у них общее, а богач пользуется у них не больше, чем ничего не имеющий бедняк» (Древн., XVIII, 11, 5). Во всяком случае ессеи, когда представлялась возможность, не отказывались от власти. Не говоря о делении на 4 класса внутри общины, ессеи, по-видимому, не отрешались от участия в политической жизни. Вступающий в общину приносил клятву, что «если он сам будет пользоваться властью, то... не будет стремиться затмевать своих подчиненных ни одеждой, ни блеском украшений» (В. и., II, 8, 7). В числе военачальников, назначенных партией мира со специальной целью провалить восстание против Рима, значится ессей Иоанн; кандидатура эта была вполне подходящей, так как ессеи были принципиально лояльными верноподданными.

Таким образом, «коммунизм» ессеев носил реакционный характер; объединяя умеренные элементы, которые пытались бежать от тяжелой жизненной борьбы в область крайнего религиозного фанатизма, ессеи создали организацию монашеского типа, где аскетизм (довольно умеренный), строгая ритуальная чистота и благочестие должны были обеспечить немедленную награду после смерти и укрыть от житейских бурь в настоящем. Но эти реакционные мечтания оказались нежизненными, и уже в IV в. ессеи бесследно исчезают.

Разгром восстания 66—70 гг. и последовавшие затем

жестокие репрессии, массовые казни захваченных участников восстания и продажа в рабство многих десятков тысяч пленных и мирного населения надолго истощили силы Иудеи. Когда в 116—117 гг. вспыхнуло восстание евреев в Вавилонии, Ливии, Египте, Кирене и на Кипре, Иудея активного участия не приняла в нем. Восстание это, в котором обе стороны проявили неслыханную ожесточенность (по словам Диона Кассия, обе стороны понесли сотни тысяч жертв), кончилось поражением и чуть не поголовным истреблением повстанцев. Наконец, восстание в Иудее 132—135 гг. под предводительством Бар-Кохбы, оживившее было надежды на восстановление независимости Иудеи, было последней серьезной вспышкой, показавшей беспочвенность мечтаний о свержении римского ига.

О восстании под предводительством Симона Бар-Кохбы («Сын звезды», прозвище, переделанное из Бар-Козибы, что впоследствии стали толковать как «сын лжи») у нас имеется мало надежных данных. Талмудисты и христианские отцы церкви окружили это восстание сетью легенд, в которых трудно отделить истину от лжи, а историки (особенно Дион Кассий и Аппиан) сообщают о нем чрезвычайно мало. Восстание носило национальный характер с чертами мессианизма. Монеты, выпущенные Бар-Кохбой, имеют надпись «К свободе Израиля» или «К свободе Иерусалима». Христиане, проповедовавшие отказ от борьбы на земле в чаянии благ небесных, к восстанию не примкнули и, по сообщениям Юстина, Евсевия и других церковников, подверглись за это преследованиям со стороны Бар-Кохбы.

Вначале восстание шло успешно и римский полководец Руф потерпел ряд поражений. Восстание с трудом было подавлено вызванным из Британии Юлием Севером. Последнее убежище Бар-Кохбы — Бетер — было взято после упорного сопротивления, повстанцы, в том числе их вождь, были перебиты. Место, на котором стоял иерусалимский храм, было перепахано (символ унижения), а сам Иерусалим превращен в римскую колонию под названием Элия Капитолина (это название сохранилось на монетах). Страна была подвергнута систематическому разорению. По сообщению Диона Кассия, было уничтожено 50 крепостей и 985 селений. В боях, от голода и болезней погибла значительная часть населения

Иудеи (по явно преувеличенным сообщениям Диона Кассия, было убито 580 тысяч человек). В рабство было продано столько пленных, что цена их резко упала и многих пришлось отправить для продажи на рынки Финикии и Египта.

ИУДЕЯ ПОСЛЕ ВОССТАНИЯ I—II вв. ТАЛМУД

Ужасные опустошения, причиненные восстаниями и последующими жестокими расправами, довели массы евреев до полного отчаяния и создали благоприятную почву для усиления религиозности. Законоучители-фарисеи, или, как они себя гордо называли, раввины («господа»), при этих условиях легко сумели прибрать к рукам ту массу евреев, которая не растворилась в окружающем населении. Если трудящиеся искали в раввинской проповеди утешения от жизненных тягот, то и торговцы, и крупные землевладельцы видели в раввинах и основанных ими религиозных школах ту организацию, которая должна была заменить утраченную политическую самостоятельность. Римское правительство охотно предоставляло известные права и привилегии раввинским организациям, которые всегда проявляли свою лояльность к власти предержащей.

Иоханан бен-Заккай, которого еврейские националисты и богословы доныне превозносят как величайший «светоч Израиля, спасший еврейскую нацию от гибели», во время восстания 66—70 гг. играл, согласно талмудическим преданиям, роль шпиона и предателя. Бежав тайком в лагерь Тита, он добился разрешения открыть в Явне, на берегу Средиземного моря, религиозную школу, ставшую центром распространения влияния раввинов. Впоследствии такие «академии» были в Лидде, Сепфорисе, Уше и Тивериаде.

Глава академии, присвоивший себе пышный титул «наси» (князь), или патриарха, вместе с им же назначенным синедрионом выполнял судебные функции по гражданским делам, руководил всеми делами общины и считался духовным главой всех евреев. Его положение было признано и римскими властями.

Христианские императоры относились к евреям враждебно. Уже император Константин, будучи «язычником», издал декрет 18 октября 315 г. «в защиту

христианской веры» против еврейской пропаганды. «Мы желаем довести до сведения иудеев, их старшин и патриотов, что если кто после издания настоящего закона осмелится напасть, как это, по нашим сведениям, теперь бывает, с камнями или другими выражениями ярости на того, кто бежал от гибельной секты и обратился к почитанию бога, он будет немедленно предан огню и сожжен вместе со всеми своими сообщниками. А если кто из народа примкнет к их нечестивой секте и вступит в их общины, он подвергнется вместе с ними заслуженной каре». Евреи были лишены права занимать должности в армии. У синагог было отнято право убежища. Евреям было запрещено иметь рабов христиан, запрещено жениться на христианках. Однако христианские императоры признавали еврейскую религию законной. В декрете от 29 сентября 393 г. императоры Феодосий, Аркадий и Гонорий пишут: «Известно, что секта иудеев никаким законом не запрещена. Мы поэтому сильно огорчены, что в некоторых местах их общины запрещены». Так как ретивые чиновники, попы и монахи, разжигая национальную и религиозную рознь, сжигали синагоги, конфисковывали их имущество и громили еврейские общины, императоры издавали указы, запрещающие сжигать синагоги и требующие возвращения отнятого имущества, если оно тем временем не обращено в пользу церкви. Мало того, декреты императоров считаются с празднованием субботы и предписывают в субботу не вызывать евреев в официальные учреждения, не обращаться к ним со взысканиями, так как «для этого достаточно остальных дней недели».

Но если иудейскую религию римское правительство только терпело, не скрывая своего враждебного отношения к ней, то к еврейскому клиру оно проявляло особую заботливость и почтение. Классовые интересы эксплуататоров, которые охраняло римское правительство, диктовали ему союз с еврейским духовенством, также служившим опорой эксплуатации. Декрет императора Константина от 29 ноября 330 г. гласит: «Кто в набожности своей всецело отдались работе патриарха или пресвитера синаноги иудеев и, пребывая в упомянутой секте, руководят самим законом, пусть остаются свободными от всех как личных, так и общественных, повинностей. Пусть те, которые случайно уже декурионы, ни в

каком случае не назначаются на какие бы то ни было передвижения, так как такого рода люди никоим образом не должны быть принуждаемы удаляться из того места, где они находятся. А те, которые не принадлежат к куриалам, пусть будут всегда свободны от декурионата»[52]. В следующем году Константин снова предписал, «чтобы священники, архисинагоги и старосты синагог и прочие служащие синагоги были свободны от всякой личной повинности». Императоры Аркадий и Гонорий декретом от 1 июня 397 г. устанавливают: «Пусть евреи остаются верны своим обрядам: мы между тем в вопросе о соблюдении их привилегий последуем примеру наших предшественников, решениями которых определено, чтобы тем, кто находится под началом превосходительных патриархов,— архисинагогам, патриархам, пресвитерам и прочим священнослужителям этой религии — были оставлены в силу нашей божественной воли те привилегии, которые распространяются в силу святости на высших клириков достопочтенной христианской веры. Это ведь по божественному внушению установили божественные государи Константин и Констанций, Валентиниан и Валент. Пусть они будут также свободны от несения должности куриалов и повинуются своим законам». В 404 г. эти императоры вновь подтвердили свой декрет. Оскорбление патриарха признано было государственным преступлением: «Если кто осмелится публично сделать оскорбительное замечание о превосходительных патриархах, пусть он будет подвергнут карательному приговору». Закон признавал и юрисдикцию патриархов по гражданским делам евреев. «Евреи, живущие на основании общего римского права, должны по всем делам, касающимся как их суеверия, так и форума, законов и прав, обращаться в обычном порядке к суду и предъявлять и возбуждать иски по римским законам. Но если кто из них по взаимному соглашению найдут нужным тягаться — только по гражданскому делу — перед арбитрами иудеев, то пусть им не будет запрещено принимать их решение. Пусть судьи также выполняют их приговоры, как если бы они были вынесены официальным судьей».

Патриархи через своих «апостолов» собирали в свою пользу взносы с еврейских общин, даже самых дальних. В своем послании к «еврейскому обществу» император

Юлиан пишет между прочим: «Заботясь о повышении вашего благосостояния, я убедил брата Иула, почтеннейшего патриарха, отменить так называемый у вас «апостольный сбор», чтобы впредь не обижали вашей массы взысканием такого рода взносов»[53]. Но патриарх, по-видимому, не отказался от своих походов. Иероним пишет, что еще в его время патриархи рассылали таких апостолов. В декрете Аркадия и Гонория от 11 апреля 399 г. мы читаем: «Недостойным суеверием установлено, что в определенное время патриархи направляют иудейских архисинагогов, пресвитеров или тех, кого они называют апостолами, для взыскания золота и серебра; взысканную и полученную от отдельных синагог сумму они отдают ему. Поэтому все, что, по нашим соображениям, принимая во внимание срок, собрано, мы предписываем направить в нашу казну; и впредь мы предписываем названному выше (патриарху) ничего не посылать. Итак, пусть знают народы, что мы отменили этот вид ограбления иудеев. И если этим грабителем иудеев будут направлены люди для выполнения этого взыскания, пусть они будут представлены судьям с тем, чтобы о них вынесли приговор как о нарушителях наших законов».

Однако вскоре те же императоры отменили свое решение. По всей вероятности, патриарх нажал нужные пружины, и уже в 404 г. Аркадий и Гонорий издают два декрета в пользу патриархов. В первом они подтверждают, что «все привилегии, которые блаженной памяти отец наш и предшествующие государи предоставили почтенным патриархам, и тем, кого последние поставили над прочими, сохраняют силу». Второй декрет еще красноречивее: «Недавно мы приказали, чтобы то, что по обычаю иудеев давалось патриархам, не давалось. Ныне же, отменив первый указ, мы согласно установленным прежними государями привилегиям доводим до всеобщего сведения, что иудеям наша милость предоставляет возможность посылать (взносы)».

Пользуясь своими привилегиями, патриархи стали зарываться; патриарх Гамалиил VI, занимая, помимо патриархата, еще государственную должность префекта, злоупотребил своим положением. Указом императоров Гонория и Феодосия от 20 октября 415 г. Гамалиил был смещен, возвращен в то состояние, «в каком был до

префектуры», и ограничен в правах. После Гамалиила патриархи в Палестине больше не назначались. Но это не освободило евреев от взноса в их пользу. Указом от 30 мая 429 г. императоры Феодосий и Валентиниан распорядились, чтобы сбор в пользу патриархов продолжал неуклонно взыскиваться ежегодно в прежнем размере и чтобы главари иудеев под свою ответственность вносили полученные деньги в казну.

Звание патриарха было наследственным внутри нескольких семейств, которые так или иначе возводили свой род не более и не менее как «к царю Давиду».

В академиях, которые возглавляли патриархи, продолжалось то же толкование «закона», которое практиковали до того книжники и фарисеи в синагогах и школах. Здесь «талмид-хахамы» комментировали и развивали ранее установленные «галахи» [54] и создавали новые. Здесь же началась работа по приведению галах в систему.

Долгое время галах не записывали, а сохранялись они путем устной традиции. Одним из древнейших сводов галах был сборник рабби Акибы, упоминаемый у Епифания. Составление того свода галах, который дошел до нас под именем «Мишны» («повторение» закона, deuterosis) приписывается патриарху Иуде (начало III в.). Однако Мишна подвергалась изменениям и дополнениям и после смерти Иуды. В основном датой ее составления можно считать приблизительно 220 г. Мишна вскоре стала в свою очередь таким же предметом толкования, каким для нее самой был «Моисеев закон». Толкования на Мишну получили название «Гемара». Авторы Мишны называются «таннаи», авторы Гемары — «амореи».

Соединение Мишны и Гемары, т. е. галах и их позднейших толкований, составляет Талмуд.

Палестинский Талмуд в нынешней его редакции был закончен в начале V в. Но первое место как религиозно-законодательный кодекс занял Талмуд вавилонский.

О положении евреев в Вавилонии после восстановления иерусалимского храма в VI в. до н. э. сведений нет, если не считать средневековой хроники «Seder olam zuta», где дана легендарная генеалогия еврейских «князей» в Вавилонии от иудейского царя Иоахина до некоего Хацуба, накануне арабского периода. Впервые до-

стоверные сведения о еврейских «князьях изгнания», или экзилархах, как их принято называть, имеются для конца II в. — начала III в. Рав-Гуна I, экзиларх вавилонский, был современником и соперником палестинского патриарха Иуды I.

Экзиларх был светским и духовным главой вавилонских евреев. Выводя свой род путем нехитрых комбинаций прямо от царя Давида по мужской линии, они претендовали на первенство перед палестинскими патриархами, которые хотя и тоже были «потомками Давида», но по женской линии. Экзилархи считались высокими сановниками в Персии, имели пышные дворцы, вели широкий образ жизни, имели «придворный» штат и т. д. Раввины воздавали им царские почести, их указы были для вавилонских евреев законом. Экзиларх и его чиновники осуществляли над своими единоверцами судебные функции, регулировали торговое и имущественное право, заведовали благоустройством городских поселений евреев, руководили синагогами и были законодателями в вопросах культа. Власть экзилархов основывалась на том, что они были посредниками по взиманию податей с еврейского населения в пользу государственной казны. Персидские правители во все времена охотно поручали местным национальным и религиозным организациям взыскание налогов с покоренных народов.

Пока существовало Иудейское государство с храмом Ягве в Иерусалиме, вавилонские евреи, надо полагать, признавали Иерусалим своим духовным центром. Когда в конце II в. все шансы и надежды на восстановление иерусалимского храма и «трона давидова» были окончательно потеряны, а положение оставшихся в Римской империи евреев ухудшилось, палестинские раввины устремились в Вавилонию, где обстановка была для них более благоприятна. «Если нет муки (хлеба), нет торы», сказал р. Элеазар бен-Азария (Абот, III, 17), а в Вавилонии можно было рассчитывать на муку при блестящем дворе экзиларха. Около 220 г. Аба-Ариха, которого за ученость прозвали просто «Рав», учредил «академию» в Суре; соратник Рава Самуил, становится во главе такой же академии в резиденции экзиларха Негардее, позднее возникает школа в Пумбедите. В этих академиях в течение нескольких веков разрабатывалось толкование Мишны, собранное затем в «Вавилонском Талмуде».

Вавилонские евреи не пережили тех жестоких потрясений, какие достались на долю их соплеменников в Иудее и римской диаспоре. Но положение массы евреев в Вавилонии было достаточно тяжело. Основным занятием их было земледелие, виноградарство, разведение оливок и пальм. «У кого нет пашни, тот не человек», гласит поговорка, приведенная в Талмуде. Однако еврей-крестьянин редко достигал такого благосостояния, чтобы обладать собственным полем. Подавляющее большинство получало землю в аренду от крупных владельцев, которые владели также оросительными каналами. Условия аренды были чрезвычайно тяжелые. Мелкий арендатор должен был отдавать землевладельцу от $^2/_3$ до $^3/_4$ урожая, в зависимости от того, сколько раз поле брало воду из канала. Кроме того, крестьянин должен был отдавать и солому. Поэтому, несмотря на благоустроенную систему орошения, благодатный климат и плодородные почвы, безземельные крестьяне, снимавшие землю в аренду, систематически голодали и должны были обращаться к общественной благотворительности. Не лучше было и положение крестьян, владевших землей на правах собственности. «Прежде всего они должны были платить подушную подать и поземельный налог, который до царствования Хозроя Аноншарвана колебался между одной третью и одной шестой урожая и взыскивался со всей строгостью. Персидское правительство рассматривало себя как собственника всей земли, а крестьян — как арендаторов. И если крестьянин к концу года не вносил налога, у него отнимали землю и отдавали ее более платежеспособному арендатору. А налоги были столь велики, что жители часто были вынуждены бросить арендованный участок и спасаться от налоговых чиновников бегством. Еще строже взыскивалась подушная подать. Часто имущество неплательщика продавалось за недоимки... Несостоятельный недоимщик, который не в состоянии был уплатить подушную подать, объявлялся вне закона, и первый встречный, уплативший за него подать, имел право обращать его на принудительные работы, как раба. Кроме этих регулярных налогов, существовали еще и другие поборы, например angaria: население должно было предоставлять в распоряжение проезжающих правительственных чиновников вьючных и верховых животных, которые довольно

часто уже обратно не возвращались. Точно так же они обязаны были снабжать свиту этих чиновников пищей и питьем»[55]. К тому же надо принять во внимание произвол чиновников; богатые могли откупаться от них, а вся тяжесть их жестокости и алчности обрушивалась на беззащитных бедняков.

Таким образом, раввины — как местные, так и пришлые из Палестины — нашли в Вавилонии не только благоприятные материальные условия для своей деятельности, но и широкое поле для своего учения.

В существующей нынешней своей редакции Вавилонский Талмуд составляет огромное по объему собрание фолиантов, строго подразделенное на отделы и трактаты. Мишна делится на 6 отделов по тематическому (не строго, впрочем, выдержанному) принципу. Отделы подразделяются на трактаты, которых в Мишне всего 63. Трактаты делятся на главы, главы на отдельные галахи, или параграфы[56]. В Вавилонском Талмуде после каждого параграфа Мишны даны комментарии к нему, так называемая Гемара (в Иерусалимском Талмуде комментарий дается только после всей главы Мишны). Но Гемара имеется не ко всем трактатам Мишны, а лишь к 35 (и к половине трактата Тамид; в Иерусалимском Талмуде Гемара дана к 39 трактатам, однако Иерусалимский Талмуд раза в четыре меньше Вавилонского). Кроме канонической Мишны, существует еще дополнение к ней так наз. Тосефта. Тосефта расположена так же, как Мишна (из 63 трактатов Тосефта имеет 59) и как бы дублирует ее. Тосефта возникла позже Мишны, хотя содержит порою очень древние традиции. Агада в ней преобладает над галахой.

В Вавилонском Талмуде Мишна написана на древнееврейском, Гемара — на арамейском языке.

По форме изложения Гемара представляет собой самую дикую сумбурную схоластику, передающую устные словопрения без всякой литературной обработки. При этом казуистика раввинов очень часто вращается вокруг совершенно беспочвенных, практически нелепых и теоретически немыслимых положений. А если к тому учесть, что Гемара написана на варварском диалекте, со множеством искаженных греческих, латинских и персидских слов и что никаких знаков препинания (кроме точки изредка) в печатных изданиях нет, можно себе пред-

ставить, какое ужасное действие должно было производить изучение Талмуда на детей. А ведь Талмуд дети в дореволюционных хедерах начинали штудировать в возрасте 8—10 лет! Для образца приведем небольшой отрывок из относительно легкого трактата — Баба-Мециа 20а. В Мишне речь идет о том, что если кто нашел три заемных письма трех человек на имя одного, он должен возвратить их заимодавцу. Следует Гемара: «Ибо если ты подумаешь что они от должника как они оказались вместе может быть пошли написать их написаны тремя руками писцов а может быть засвидетельствовать их пошли заимодавец свидетельствует вексель должник не свидетельствует векселя». Расшифровать эту тарабарщину надо так (спор ведется между двумя собеседниками): **А.** Ибо если допустить, что эти векселя потеряли должники, то непонятно, как три векселя оказались вместе. **В.** А может быть, должники шли втроем от писца, который написал векселя, и по дороге потеряли их? **А.** Здесь речь идет о таком случае, когда векселя написаны рукой трех разных писцов. **В.** А может быть, должники шли вместе засвидетельствовать векселя? **А.** Заимодавец заинтересован в засвидетельствовании векселя, должнику не для чего делать это.

По сравнению с Гемарой Мишна кажется уже ясной и толковой; но и она написана бессвязно, крайне сжато и в самом варварском стиле.

Талмуд представляет собою сборник, главным образом, законоположений, из противоречивых формулировок которого раввины последующих веков выводят нормы религиозного поведения и правила культа. Наряду с этим имеются и другие раввинские произведения, возникшие, по-видимому, из проповедей на библейские тексты и представляющие лишь поучительное чтение. Эти произведения, так называемый Мидраш (экзегетика), построены по иному принципу, чем Мишна и Талмуд; они дают не последовательное изложение и развитие каких-нибудь тем, а комментарии — стих за стихом — к библейским книгам, причем основное содержание их — агада. Древнейшие мидраши, которые цитируются уже в Талмуде, это — Мехилта, Мидраш к книге Исхода, Сифра — к книге Левит и Сифре — к книге Числ и Второзаконию. Более позднего происхождения Мидраш раббот — соединение отдельных мидрашей к

каждой из книг Пятикнижия, к Песне песней, Руфи, Плачу, Екклезиасту и Эсфири. Эти мидраши в нынешнем своем виде относятся уже к началу средних веков, но содержат довольно древние материалы и в значительной степени дополняют наши сведения о религиозных представлениях евреев в эпоху составления Талмуда. Составление мидрашей продолжалось и в течение всех средних веков, и некоторые из поздних мидрашей, как, например, Ялкут (XIII в.), пользуются у верующих евреев значительной популярностью.

Уже самый характер Талмуда, как произведения, складывавшегося в течение нескольких веков, говорит о том, что нельзя ожидать встретить в нем единое стройное и во всех своих частях выдержанное учение. Таннаи и амореи считали всякое высказывание талмид-хахама внушенным свыше и поэтому старались сохранить все эти высказывания, хотя бы они противоречили друг другу. Поэтому собранные в Талмуде законоположения не кодифицированы, а догматические и религиозно-этические положения не сведены в систему. «...Талмуд — не книга законов, не кодекс, в котором каждое положение имеет безусловную силу. Уже в Мишне разные мнения очень часто приводятся рядом. А Гемара носит почти сплошь характер судоговорения или собрания протоколов дискуссии, в которой амореи разбирают высказывания таннаев, особенно в Мишне... Религиозные нормы для нашего времени раввину приходится выводить из Талмуда путем рассуждения». На практике действуют кодексы, составленные раввинами на основании Талмуда. «Такими кодексами для верующих евреев являются главным образом «Яд гахазака» Моисея Маймонида (1135—1204), «Сефер Гамицвот» Моисея из Куси (около 1250 г.) и «Шулхан Арух» Иосифа Каро (1488—1575)... Было бы поэтому совершенно неправильно выдавать без оговорок все встречающиеся в Талмуде высказывания отдельных равви за «учение Талмуда» и делать Талмуд и еврейство ответственными за все такие высказывания»[57]. Это мнение Штрака верно лишь в том смысле, что нельзя считать то или иное отдельное положение, высказанное отдельным таннаем, обязательным законом, применявшимся на практике. Но нетерпимость и фарисейская последовательность авторов Талмуда служат достаточной гарантией того, что все содержание

Талмуда согласуется с его идеологией и характерно для нее. Ведь неважно, как конкретно решался вопрос, например, о порядке жертвоприношения в несуществующем храме; для суждения о Талмуде важна сама тема, постановка вопросов и направление, в котором идет их решение. Споры внутри талмудических школ не нарушают единства учения Талмуда как системы религиозных верований.

Талмуд внес мало существенных изменений в ту форму религии иудеев, какая сложилась в Иудее и диаспоре к концу I в. Но изменения он все же внес, ибо изменились общественные условия, фантастически отразившиеся в религии, и изменилась обстановка, в которой складывалась талмудическая идеология.

Крах надежд на освобождение Иудеи от римского ига означал также утрату шансов на успех революционной борьбы угнетенных классов, обескровленных и обессиленных после ряда поражений, против своих эксплуататоров; ведь в силу сложившихся исторических условий революционная борьба могла вестись лишь под лозунгом национально-освободительного движения. Это положение вещей усилило политическую реакцию внутри еврейского народа и дало возможность раввинам закрепить свое положение высшего сословия, резко отгородившегося от массы и ставшего над нею не только в качестве духовного руководства, но и в качестве обладателя власти.

Новым обстоятельством явилось также почти полное прекращение еврейской пропаганды, которая была раньше результатом экспансии еврейского торгового капитала. В новых создавшихся для евреев условиях, при общем к тому же кризисе хозяйства империи, не могло быть речи о завоевании новых позиций. Кроме того, как и все восточные религии, иудейская религия была религией национальной и не могла конкурировать с христианством, которое не знало национальных перегородок, обращалось ко всем без различия, отрицало почти всякую обрядность, обещало спасение и искупление через уже явившегося мессию, единородного сына божьего. А после победы христианства пропаганда иудаизма была запрещена в Римской империи императорскими указами. Эти указы касаются, правда, лишь «совращения» христиан в иудейство, но христианские чиновники толкова-

ли их, конечно, распространительно. А указ Гонория и Феодосия от 8 июня 423 г. ограничивает вообще распространение иудейской веры: «Наши недавние постановления о иудеях и синагогах их пусть остаются незыблемыми — т. е. чтоб им никогда не дозволено было строить новые синагоги и чтобы вместе с тем они не опасались, что у них отнимут старые». Так как рабы принимали религию рабовладельца, то евреям было запрещено иметь рабов христиан. Прекращение пропаганды — во всяком случае резкое сокращение ее размеров — усиливало религиозную и национальную замкнутость евреев и порвало ту связь с эллинизмом, которая еще в I в., как мы видели, сильно влияла на иудейское богословие, догматику и культ.

Уже во II—III вв. следы сближения с вульгарной греческой философией исчезают в иудаизме. Вместе с тем исчезают и те его черты, в которых получали свое искаженное отражение земные чаяния близкого освобождения, в течение веков толкавшие массу на восстания против чужеземных и своих угнетателей. Ягве-Адонай снова становится по преимуществу национальным еврейским богом; усиливается и усложняется обрядность; ожидание мессии и окончательного суда и воздаяния переносится в далекое будущее, которого нужно заслужить в настоящем строгим соблюдением закона, смирением и покаянием. Религиозная проповедь классового единства внутри нации все больше концентрируется вокруг Торы. Мы видели, что эту тенденцию книжники проводили еще в период Хасмонеев и Иисус Сирах достаточно ясно ее формулировал. Но эта тенденция умерялась, с одной стороны, наличием храмового культа с могущественным и богатым жречеством, с другой стороны — влиянием эллинизма. Теперь Тора становится единственной «опорой Израиля», а ее толкователи — единственными и достойными представителями нации.. Эта мысль на тысячу ладов повторяется в Талмуде и всей раввинской литературе. «Homo religiosus в полном смысле этого слова — только «ученик книжника», талмид-хахам, или хабер. Только он, согласно Таан. 7, имеет полное право на существование в общине. Напротив, тот, кто не усердствует в Торе, ам-гаарец, не является полноправным членом общины» [58]. Деление на талмид-хахамов и ам-гаарец, которое смазывало классовое разделение

евреев и отгораживало их от других национальностей, проводилось неуклонно и с полной откровенностью, чему мы уже приводили ряд примеров. Но сила религиозного дурмана оказывается в том, что ам-гаарецы сами признавали законность своего приниженного положения и превосходство талмид-хахамов. Характерный анекдот приводит трактат (Б. Бат. 8 б) о патриархе Иуде I, одном из богатейших людей среди евреев Палестины: «Рабби во время голода открыл свои житницы и сказал: пусть войдет всякий, кто знает писание, Мишну или Талмуд, галахи или агады, но ам-гаарецы не должны входить. Тогда протиснулся Ионатан, сын Амрама, вошел и сказал: «Рабби, корми меня». Тот сказал ему: ты изучал писание?—Нет.—Мишну?—Нет.—Как же я стану тебя кормить? Тогда сказал Ионатан: корми меня, как собаку, корми меня, как ворона. Тогда рабби его накормил. Но, когда Ионатан вышел, тот раскаялся и сказал: «Горе мне, что я дал свой хлеб ам-гаарецу».

Еще более гнусным является отношение Талмуда к рабам. Вполне понятно, что религии древнего мира, покоившегося на рабстве, освящали этот институт. Даже христианская религия, «проповедовавшаяся рабами и угнетенными», оправдывала античное рабство со всеми его мерзостями. Но христианство *утешало* раба, обещая ему небесную награду за земные страдания. Талмуд не считает нужным дать рабу это призрачное утешение.

Среди евреев, в частности раввинов, были крупные рабовладельцы. Элиезер бен-Харсом имел так много рабов, что многие из последних его в лицо не знали (Иома, 35 б); рабби Элеазару бен-Симон моряки за молитвы об их спасении подарили сразу 60 рабов (Б. Мец., 84 б). Огромными богатствами владели рабби Тарфон, рабби Измаил, рабби Гамалиил II, рабби Элеазар бен-Азарья, Нехунья и др. Обладание хотя бы одним рабом, по воззрениям Талмуда, входит в обязательный минимум собственности даже бедняка. Но евреи-рабы попадали к евреям-рабовладельцам редко; евреи-рабовладельцы предпочитали рабов-чужеземцев, на которых не распространялись установленные Библией льготы. С другой стороны, основная масса рабов-евреев из военнопленных или из числа проданных за недоимки и долги попадали к неевреям. Это обстоятельство избавляло

раввинов от необходимости считаться с рабами даже хотя бы в том смысле, чтобы заботиться о «спасении их души». Раб-еврей вообще не признается полноправным членом религиозной общины. Так, если трое ели вместе, они обязаны совершить определенную затрапезную молитву (зиммун); но раба не принимают в зиммун.

Талмуд неоднократно повторяет, что раб подобен скоту. «Некто выменял корову на осла, и она отелилась, или продал свою рабыню, и она родила; один говорит: (это случилось) «до того, как я продал», а другой говорит: «после того, как я купил»; они должны разделить (прибыль) пополам» (Б. Мец., VIII, 4). Богобоязненные евреи не стесняются вступать в интимные сношения с женами в присутствии рабов и рабынь (Нидда, 17 а). «У рабов нет стыда», и потому им удовлетворение не дается. Рабам приписываются всевозможные пороки, но особенно подчеркивается их нерадивость и лень; как тяжело ни трудится раб, его господину все мало. «Ханаан завещал детям: любите друг друга, любите воровство и распутство, ненавидьте хозяев и не говорите им правды» (Песах., 113б). Трактат Баба Меция (V, 2) предписывает: «Если кто дал взаймы ближнему своему, то он не должен жить в его дворе даром и не должен нанимать у него (помещенье) по пониженной цене, ибо это — рост»; к этой Мишне в Гемаре приводится между прочим такое разъяснение: «Рабби Иосиф сын Хамы взял раба человека, которому дал взаймы деньги, и поставил его на работу; сказал ему Раба: На каком основании ты так поступил? Тот сказал: Я такого мнения, как рабби Нахман, ибо рабби Нахман сказал: «Раб не стоит своего пропитания»... Схвативший раба ближнего своего и использовавший его для работы свободен, «ибо ему (владельцу раба) выгодно, чтоб раб его не изленился» (Б. Мец., 64 б—65 а). Поэтому Талмуд одобряет все жестокости режима, которые применяли к рабам. В Талмуде любовно описывается ряд орудий пытки для рабов: палка, ремень, розги, плети, кнут, палка, снабженная утыканным гвоздями кольцом, цепи, ошейник.

Политическая реакция, на многие века приостановившая открытую революционную борьбу трудящихся евреев, породила и усилила реакцию и в области религиозной идеологии, довела до крайности националистические

идеи и укрепила позицию «закона» и его толкователей. По учению Талмуда, Тора, закон, превыше всего, и даже сам бог, который опять мыслится как исключительно еврейский бог, руководствуется ее предписаниями. Вся жизнь и деятельность бога естественно определяется Торой. «Ради нее он создал мир, ради нее он его поддерживает; где она, там и он; царство Торы — его последняя воля... Он сам подчинился решениям закона, он даже подчинил себя авторитету раввинов и их решениям... Он выполняет предписанную евреям обрядность, надевает филактерии (тефилин) на голову и на руку... На Синае он облачился в талес». В Мидраше Песикта (53б — 54 а) рабби Ошайя сообщает: если суд внизу принял решение и сказал: сегодня новый год, тогда святой (т. е. бог) говорит услужающим ангелам: сегодня новый год, поставьте судейский трон, назначьте защитника и писцов, ибо суд внизу принял решение и сказал: сегодня новый год. Если свидетели запоздали, или если бет-дин решил перенести этот день на завтра, тогда святой приказывает ангелам снова все убрать, ибо бет-дин внизу решил и сказал, что новый год — завтра... Затем все услужающие ангелы приступают к святому и говорят: владыка вселенной, когда новый год? А он им говорит: Вы меня спрашиваете? И я и вы запросим суд внизу» [59]. Бог подвержен человеческим страстям, он гневается, радуется, смеется, плачет. В частности, он сокрушается и плачет об участи Израиля; две его слезы падают в море, и падение их слышно во всех концах земли; отсюда происходит землетрясение.

Ограничив функции Ягве как единого абстрактного бога вселенной и возвратив ему древние черты национального личного бога, раввины значительно ограничили и принцип монотеизма. Они окончательно легализовали и ввели в небесный штат ангелов и бесов. Ангелы не только вестники бога, стоящие вокруг его трона и выполняющие его поручения, но и отдельные божества, имеющие определенные функции. Рахаб — владыка моря, Ридия — ангел дождя, Михаил распоряжается снегом, Гавриил — огнем и т. д. Ангелы человекоподобны, как и сам Ягве, и подвержены даже человеческим слабостям. Они, например, понимают только по-древнееврейски, и поэтому они не могут передать богу молитву, произнесенную на арамейском языке.

Бесы или демоны — отчасти из падших ангелов, отчасти самостоятельные создания — в значительной мере представляют собою пережитки глубочайшей древности, когда религия евреев представляла собою веру в духов. Под влиянием развитой персидской демонологии эти древние пережитки, для которых имелась питательная почва в бессилии перед природой, забитости, невежестве и угнетенности масс, оформились в довольно стройную систему. Талмуд не только признает существование бесчисленных демонов обоего пола, дневных и ночных, земных, водяных и т. д., но и дает наставления и рецепты, как бороться с зловредными бесами. Приведем один-два примера. «Никто не должен ночью пить воду; кто это делает, подвергает себя смертельной опасности... следует опасаться Шаберири, который может ослепить человека. Что же делать, если ночью пить хочется? Надо поступить таким образом. Если в той же комнате есть еще кто-нибудь, надо разбудить его и сказать ему: мне пить хочется. Если же человек один, то надо ударить крышкой кувшина по кувшину и сказать себе самому: ты (имярек), сын (имярек), твоя мать предостерегала тебя и сказала тебе: берегись Шаберири, Берири, Рири, Ри, который находится здесь в белых кубках. После этого можно пить, ничего не боясь» [60].

В трактате Берахот, 55 б после ряда советов и указаний насчет толкования сновидений дается рецепт против дурного глаза: «Кто вступает в город и боится дурного глаза, пусть возьмет большой палец правой руки в левую руку, а большой палец левой — в правую [61] и скажет: я (имярек) сын (имярек) принадлежу к потомкам Иосифа, над которым и дурной глаз не имеет силы»...

Но главная функция бесов, отличающая их от духов первобытной религии, состоит в том, что они внушают греховные мысли, подсказывают греховные действия и служат также орудиями наказания грешников.

Жизнь человека, по учению Талмуда, есть непрерывная борьба с греховностью. Помимо того, что само по себе тело «нечисто» и заключенная в нем душа неизбежно оскверняется, человек всегда находится во власти иецер-гара, «дурного помысла», который представляется в виде демона-искусителя. Иецер-гара толкает человека на угождение своим страстям. Бороться с ним нужно

путем молитвы и изучения Торы; над тем, кто занят Торой и Талмудом, иецер-гара не властен. Греховность Талмуд определяет не по общему поведению человека, а чисто количественно — по числу прегрешений против «закона». Каждый отдельный проступок против «закона» записывается в особую графу, в другую графу заносятся его «добрые дела», т. е. опять-таки выполнение отдельных предписаний закона. На небе ведется точный учет всем проступкам (*аверот*) и «добрым делам» (*мицвот*), и в зависимости от баланса в день нового года решается дальнейшая судьба человека на ближайший год.

Таким образом, и в вопросе о грехе и воздаянии центральное место занимал «закон». Ам-гаарец опять-таки оказываются в худшем положении, чем раввины, так как они не занимаются изучением Торы, которое может обезопасить от посягательств иецер-гара, и не имеют возможности накоплять мицвот. Они должны рассчитывать на заступничество «праведников», т. е. опять-таки раввинов, и их зависимость от раввинов не прекращается и «на том свете».

Что касается богатых ам-гаарец, то для них имеется удобный выход из положения — они могут купить царство небесное и вместе с тем смягчить классовую ненависть бедноты путем благотворительности.

Но и для ам-гаарец путь к небесному блаженству не заказан: наряду с изучением Торы и благотворительностью, которые ам-гаарецу из бедноты недоступны, есть еще один столп, на котором зиждется спасение,— покаяние.

Покаяние играет видную роль в учении Талмуда. В число семи вещей, существовавших до сотворения мира, раввины включили и покаяние. «Покаяние (тешуба — «возвращение» в лоно Торы), молитва и благотворительность отводят дурной приговор». Исповедание греха, смирение, самобичевание и раскаяние — таковы элементы «возвращения». Но есть ряд градаций в грехах и соответственно этому в действии покаяния. Одно дело, например, упущение в выполнении какой-нибудь заповеди, другое дело — совершение действия, запрещенного Торой. Большое значение имеет также количество грехов. В основном Талмуд различает три категории людей: «Сказал рабби Иоанн: три книги раскры-

вают в день рош-гашана — одна для совершенных грешников, одна для совершенных праведников, одна для средних. Совершенных праведников записывают и припечатывают немедленно на жизнь, совершенных грешников записывают и припечатывают немедленно на смерть, средние остаются в неопределенном положении («висящими») от рош-гашана до иом-киппура: удостоятся — записываются на жизнь, не удостоятся — записываются на смерть... Школа Шаммая говорит: три группы есть в день суда: одна — совершенные праведники, одна — совершенные грешники, одна — средние. Совершенные праведники записываются и припечатываются на жизнь вечную, совершенные грешники записываются и припечатываются навсегда в геенну, средние сходят в геенну, пищат и восходят» (Рош-Гаш., 16б).

В соответствии с различными категориями грешников имеются и различные виды покаяния. Для небольших прегрешений достаточно простого покаяния, для более серьезных случаев необходимо уже коллективное покаяние в день иом-кипура, еще более серьезные грехи покрываются только смертью; но и смерть не смывает всех грехов, а нужны посмертные муки в аду. Некоторые грешники — израильтяне и «язычники» — подвергаются судебной каре в течение 12 месяцев; «после 12 месяцев их тело гибнет, а душа сжигается и развевается под пяту праведников... Но мины (еретики), доносчики и эпикурейцы, отрицавшие тору, отрицавшие воскресение из мертвых... сходят в геенну и караются там во веки вечные; геенна кончится, а они не кончатся» (Рош-Гаш., 17а).

Одним из наиболее действенных средств покаяния служит пост и умерщвление плоти. Чтоб помочь кающимся в их подвиге, бог идет им навстречу и посылает на них болезни и бедность. Поэтому бедность — прямой путь к «спасению», и надо принимать ее с радостью и благодарностью. Но бедность не освобождает от занятия Торой; в Иома 35б приводится агада: «Бедняк, богач и нечестивец приходят на суд; бедняку говорят: почему ты не занимался Торой? Если он ссылается на необходимость снискивать себе пропитание, ему указывают на пример Гиллеля. Богач ссылается на то, что он занят своими предприятиями, но ему указывают на пример рабби Элеазара бен-Харсом, которому отец

оставил в наследство «тысячу имений и тысячу кораблей», и т. д.

Таким образом, и в учении о грехе и искуплении Талмуд проповедует примирение с нищетою и страданиями на земле и подчеркивает значение «закона» и его служителей для обретения «спасения».

В соответствии с этим центральное место среди праздников, наряду с мессианской пасхой, занимает иом-киппур, к которому новый год (рош-гашана) становится как бы преддверием. Покаяние и умерщвление плоти вытесняют древнюю обрядность иом-киппура. «Смиряйте души ваши» (Лев., XXIII, 7) — таков основной лозунг этого дня. Верующим, и в первую очередь трудящимся, внушается, что все равны перед богом, что самим господом предуказано, кому гнуть спину и кому жить от чужих трудов, что лишь «праведной жизнью» можно достигнуть блаженства, притом блаженства потустороннего, вечного.

В награду за перенесенные на земле бедствия Талмуд обещает блаженство в раю, а грешникам грозит адскими муками. Представления о рае и аде в Талмуде — те же, что и в апокалиптической литературе.

Кое-что новое внес Талмуд и в представления о мессии. Усвоив знакомый нам уже из эсхатологической литературы образ предвечно существующего мессии, который будет судить народы и установит царство свое над землей, Талмуд лишил его, однако, черт вселенского спасителя. Так же, как раввины вновь вернули Ягве черты еврейского бога, они и мессию рисуют в образе праведного еврея, строго следующего предписаниям Торы, изучающего и толкующего ее положения. А его предтеча, пророк Илия, как заправский раввин, разрешает все спорные вопросы галахи. Мессианский век в Талмуде мыслится в неопределенном далеком будущем, для которого настоящее служит лишь преддверием. «Приготовься в прихожей, чтоб вступить затем в триклиний (пиршественный зал)». «Приготовления» требовали от верующих отдаться всецело исполнению бесчисленных правил, которыми сочли нужным «оградить Тору» еще книжники «Великого собрания».

Трудно дать ясное представление о том чудовищном количестве нелепейших обрядов, которыми раввины «оградили» Тору. Приведем лишь один пример. Забо-

тясь об усилении религиозной и национальной замкнутости евреев, раввины, особенно много занимались регламентацией субботнего «покоя», фактически превратив этот день в день мучительного безделья, где буквально каждый шаг находится под запретом. В частности, в субботу запрещалось переносить что бы то ни было, хотя бы самый незначительный предмет, из дома в дом или на улицу. И поныне еще набожные евреи не носят при себе в кармане носового платка в субботу, а повязывают его себе на шею якобы для тепла, думая таким образом обмануть бога. Но, так как это правило крайне стеснительно, раввины придумали обход его: если улица или район населен сплошь евреями, его ограждают проволокой и путем некоторых обрядовых комбинаций объявляют его одним общим частным владением; а внутри частного владения некоторые вещи переносить можно. Этот метод обхода закона, называемый «эруб», составляет тему специального большого трактата «Эрубин». Правила обхода одного только из многочисленных субботних запретов занимают, таким образом, целый трактат!

Понятно, что густая сеть талмудических правил, опутывающая верующего, совершенно забивает ему голову, не дает ни времени, ни возможности подумать об истинных причинах социальных зол и отдает его во власть раввинов, обслуживающих интересы эксплуататорских классов. А за выполнением всех этих правил зорко следят те же раввины, в руках которых была и карающая власть.

Субботе раввины уделяли исключительное внимание, возводя ее в степень «царицы», чуть ли не ипостаси бога. Даже мессия не может прийти в субботу, ибо и на небе соблюдается запрет передвигаться в субботу дальше известного предела (Эруб., 43а). Но и весь культ вообще подвергся усложнению. Прежнее синагогальное богослужение, состоявшее главным образом в чтении и комментировании библейских текстов, осложнилось множеством домашних обрядов и молитв. Но вместе с тем Талмуд всеми мерами возвеличивает давно отошедший в область преданий храмовый культ, которому посвящено большое количество талмудических трактатов. Восстановление храма с его гнусным жертвенным ритуалом и грабительским клиром рисуется как величайшее

счастье, к которому должен всеми силами и всеми помышлениями стремиться верующий, а лишение храма и его культа — как величайшее бедствие, постигшее Израиля за его грехи. Храм объявлен, как мы видели, сверхъестественным явлением, существовавшим «до сотворения мира». Назад, к эпохе «единения Ягве с Израилем» в его храме в Иерусалиме, зовет Талмуд. Эта реакционная идеология соединяется с самой оголтелой проповедью шовинизма, объективное назначение которой, как и всего талмудического учения,— подменить классовую ненависть угнетенных к угнетателям национальной рознью и прикрыть национальным единством внутринациональную классовую борьбу.

К числу самых диких обрядов, имевших назначением своим усилить обособленность еврейского народа, относятся обряды и правила, касающиеся ритуальной чистоты. Этим обрядам посвящен целый отдел Талмуда — Тегарот — 12 трактатов. Особенно много внимания уделяет Талмуд в этом вопросе женщине. Женщина, по Талмуду, нечистое существо и вообще существо низшего порядка. Она политически бесправна, и даже в отношении свидетельских показаний она приравнивается к преступникам и рабам. (Рош-Гаш., I, 8; Санг., III, 3). Жена должна работать на мужа. «Вот работы, которые жена исполняет для мужа своего: она мелет зерно, печет, стирает белье, варит, кормит грудью своего ребенка, стелет постель и обрабатывает шерсть. Если она принесла ему (в приданое) одну рабыню, то она не мелет, не печет и не стирает; если двух рабынь, то она не варит и не кормит грудью своего ребенка; если трех — не стелет для него постели и не обрабатывает шерсти, а если четырех — она садится на кафедру. Рабби Элиезер говорит: хотя бы она принесла ему сто рабынь, он может заставить ее обрабатывать шерсть, ибо праздность ведет к разврату» (Кетуб., V, 5). Жена — лишь орудие для удовлетворения похоти мужа. «Все, что человек хочет делать с женой, он делает,— вроде как мясо, полученное с бойни: хочет есть с солью — ест; (хочет есть) жареным,—ест; вареным,—ест» (Нед., 20б). Муж волен дать развод жене, когда ему угодно. Достаточным поводом для этого может быть подгоревшее жаркое; а рабби Акиба считает достаточным основанием для развода, если мужу приглянулась более

красивая женщина. Женщина даже недостойна быть религиозной и изучать Тору, ибо она по природе распутна. Рабби Элиезер говорит: кто преподает дочери своей Тору, как бы преподает ей распутство. Рабби Иисус говорит: женщина предпочитает один каб (хлеба) с распутством, нежели девять каб с воздержанием (Сота, III, 4). Женщина поэтому — один из основных источников нечистоты. «Если воры вошли в дом, то нечисто лишь место ног воров. А что они оскверняют? Яства, напитки и открытые глиняные сосуды,— но... глиняные сосуды, надлежаще закупоренные, чисты; если среди них язычник или женщина, то все нечисто» (Тегарот, VII, 6).

В бесчисленных предписаниях, касающихся ритуальной нечистоты женщины, сказываются не только пережитки первобытной магии, связанной с критическими периодами в жизни женщин. «Первая противоположность классов, проявляющаяся в истории, совпадает с развитием антагонизма мужа и жены в индивидуальном браке, а первое классовое угнетение — в порабощении женского пола мужским»[62]. Это порабощение получает свое отражение и в религиозной идеологии, и Талмуд в этом отношении проповедует реакционную и для своего времени идеологию, уводящую в эпоху возникновения патриархальной семьи.

Иудейская религия, как она сложилась в I в. н. э. и отображена в своем дальнейшем развитии в талмудической литературе, имеет далеко идущие исторические корни. Она не только использовала весь реквизит «библейской эпохи», но сохранила множество пережитков первобытной магии и первобытных религиозных представлений. Но и новых условиях существования распыленного народа, лишенного политической самостоятельности, когда в классовой борьбе шансы трудящихся были ничтожны, унаследованное историческое содержание иудейской религии получило новое оформление и пропиталось новым содержанием. То же мы видели на всем протяжении истории евреев. Их религия — вернее, религии — всегда оказывались «рефлексом реального мира». При этом религия во все времена была реакционной силой, порожденной бессилием в борьбе против природы и гнетущих общественных сил и закреплявшей это бессилие. В моменты революционного подъема масс

она обессиливала трудящихся в их борьбе, затемняя их классовые задачи и цели, подменяя их целями национально-религиозными. Поражение трудящихся после ряда неудачных восстаний против Рима привело к созданию «книжниками и фарисеями» особой номократической религиозной системы, которая в течение многих веков тяжелым гнетом лежала (и еще сейчас лежит в странах капитала) на спинах трудящихся евреев. Будучи порождением исторически сложившихся общественных отношений, эта система в течение средних веков и нового времени давила на экономику евреев и породила, в свою очередь, ряд новых уродливых явлений в области идеологии. Но этот процесс должен стать предметом особого исследования.



КРИТИКА МИФОВ, ОБРЯДОВ И ПРАЗДНИКОВ



[МИФ ОБ ИСХОДЕ И МОИСЕЕ]

А. Б. РАНОВИЧ

...Археологический материал показывает, что исход евреев из Египта, играющий столь большую роль и в древнееврейском богословии, и в пророческих проповедях, и в мессианских чаяниях, и в современной пропаганде религиозно-националистических идей иудаизма,... противоречит исторической действительности, несовместим с ней. Беспристрастные исторические документы подтверждают вывод, вытекающий из правильного анализа библейского повествования об исходе. В самой Библии наряду с переполненной чисто сказочными мотивами легендой об исходе имеется и другая традиция, не знающая о пребывании евреев в Египте. Так, вставленный без всякой связи с контекстом в легенду об Иосифе рассказ о похождениях Иуды и Тамари не знает, очевидно, о переселении патриархов в Египте, завоевание Сихема также предполагает существование традиции о постепенном проникновении евреев в Палестину, минуя египетский цикл легенд.

Библейское сообщение о пребывании в Египте и исходе оттуда имеет не больше исторической достоверности, чем предание римлян об исходе их предков под водительством Энея из Трои. И совершенно правильно Эд. Мейер в те годы, когда он еще не попал окончательно в болото поповщины, писал, что он считает «всякую попытку... превратить, согласно излюбленной манере, израильскую легенду в историю с точки зрения науки

извращенной и не подлежащей обсуждению (обычно даже историки, не отдавая себе отчета об авантюристском характере этого предприятия, смело перескакивают через полтысячелетия и просто разбирают древнейшее доступное нам повествование, несмотря на его позднее происхождение, предварительно дав ему рационалистическое толкование, и даже видят в нем непоколебимую основу национальности и религии Израиля)» [1].

То обстоятельство, что в сказках о Иосифе и легендах об исходе обнаруживается знакомство с Египтом и египетской литературой, свидетельствует лишь о том, что авторы этих библейских текстов имели сведения о Египте своего времени, в чем, конечно, нет ничего удивительного; впрочем, авторы больше заботятся об обстоятельности и красочности изложения в духе занимательного рассказа, чем об исторических подробностях.

Крушение мифа об исходе из Египта поставило под угрозу историчность центральной фигуры иудейской религии, «законодателя и вождя» Моисея. Как известно, все, что сообщается в Библии о Моисее, представляет собою сплошь сказки и мифы. Рождение Моисея повторяет широко распространенный мифологический и сказочный мотив о чудесном избавлении героя-младенца от грозящей ему по проискам соперника (чаще всего царя) смерти и о выполнении им впоследствии предначертанной ему судьбы героя. Интересно, что в Библии миф о чудесном спасении Моисея дан без всякой связи с его дальнейшими деяниями и представляет собою, по всей вероятности, простое перенесение на личность ветхозаветного героя циркулировавшего на Востоке мифа о рождении вавилонского царя Саргона I (около 2600 г. до н. э.), где мы имеем буквальные совпадения с текстом кн. Исхода:

«Я — Саргон, могучий царь, царь Аккада. Моя мать была бедна, моего отца я не знал, брат моего отца живет в горах. Мой город — Азупирану, расположенный на берегу Евфрата. Зачала меня моя бедная мать, втайне родила она меня, поместила меня в ящик из тростника, заделала дверцу асфальтом и пустила меня по течению, которое было не сильно (?)» [2].

К той же категории относится все, что рассказывается о Моисее,— сплошь мифы и сказки, мотивы которых заимствованы в значительной степени из египетских

сказок. Историки и просвещенные богословы отвергают все это, оставляя за Моисеем лишь законодательство, вернее — его «древнейшее ядро», выраженное в «этических десяти заповедях» (Исх., XX, 1—17) и в «Книге завета» (Исх., XXI—XXIII). Однако и здесь для защитников авторитета Библии утешительного мало. Им прежде всего указывают, что «Книга завета» знает оседлое земледельческое хозяйство и денежные отношения и что поэтому Моисей ни в коем случае не мог быть ее составителем. Далее доказано, что «Книга завета» является одним из многих аналогичных восточных кодексов и испытала на себе значительное влияние со стороны последних. В 1901—1902 гг. при раскопках в Сузах найдена стела с изображением царя Хаммурапи (около 1750 г. до н. э.), получающего законы от бога Шамаша, и с полным текстом этих законов. Законы Хаммурапи в течение долгого времени были на всем Востоке образцом уголовного и гражданского кодекса, каким было, например, римское право, доныне изучаемое в буржуазных странах, как совершенный образец. Отрывки кодекса Хаммурапи имеются и от VIII—VII вв.; это свидетельствует о том, что этот свод законов был в обращении через 12—13 веков после его составления и мог послужить образцом и для еврейского законодательства. И действительно, при сравнении текста кодекса Хаммурапи и «Книги завета» мы встречаем текстуальные совпадения, свидетельствующие о заимствовании из кодекса Хаммурапи:

КОДЕКС ХАММУРАПИ[3]	«КНИГА ЗАВЕТА»
§ 21. Установлено: если кто вломился в дом, его убивают на месте взлома...	Исх., XXII, 1. Если вор захвачен при подкопе и его ударили, и он умер, нет крови на нем.
§ 117. Установлено: если кто-нибудь попал в долговое обязательство и он потому отдал за деньги жену или сына, или дочь или отдал в кабалу, они должны 3 года оставаться в услужении в доме покупателя или кредитора; на 4 год они должны быть отпущены на волю.	Исх., XXI, 2. Если купишь раба еврея, пусть служит он шесть лет, а на седьмой год пусть выйдет на волю даром... 7. А если кто продаст дочь свою в рабыни...

§ 124. Установлено: если кто передал другому при свидетелях на сохранение серебро, золото или что-нибудь другое и потом отрекся от этого, то пусть он соответствующего человека уличит; тогда этот должен отдать то, от чего он отрекся, вдвойне.

§ 126. Установлено: если у кого-либо нечто, принадлежащее ему, не пропало, а он все же объявил «нечто, принадлежащее мне, пропало» (и) с своей стороны неправомерным образом заявил об убытке, то сообразно тому, что нечто, принадлежащее ему, не пропало, пусть он точно назовет перед богом свою (мнимую) пропажу. Тогда пусть он отдаст в ущерб себе то, что он рекламировал, вдвойне.

Исх., XXII, 6. Если отдаст кто серебро или вещи ближнему на сохранение, а они украдены будут из дома этого человека, то, если вор будет обнаружен, пусть он заплатит вдвойне. 7. Если вор не будет обнаружен, пусть хозяин дома явится к богу[4] и покажет, что он не простер руки на собственность ближнего своего... 9. Если кто даст ближнему своему осла или вола, или всякий (другой) скот на хранение и он умрет или будет поврежден или увезен и нет очевидца, то клятва Ягве да будет между ними, что он не простер руки к собственности ближнего.

§ 200. Установлено: если кто выбил зубы лицу, равному ему, то ему выбьют зубы.

Исх., XXI, 24. Око за око, зуб за зуб.

§ 206. Установлено: если кто во время драки ударил другого и при этом нанес ему повреждение, то пусть виновный поклянется: «сознательно я его не ударил»; он должен также удовлетворить врача.

18. Если ссорятся люди и ударит один другого камнем или кулаком и тот не умрет, но сляжет в постель, 19. то, если встанет и будет выходить с палкой, ударивший не повинен, но пусть заплатит за простой и пусть лечит его.

Такого же типа законодательные кодексы известны и по другим источникам. Так, в 1922 г. опубликован хеттский свод законов, относящихся приблизительно к 1300 г. до н. э., представляющий собою переработку более древнего кодекса, как это явствует из самого текста, где часто указывается, какое наказание полагалось за то или иное преступление «раньше» и какое «теперь». Интересно, что и здесь находятся кое-какие совпадения с библейскими предписаниями:

ХЕТТСКИЙ КОДЕКС	
II. 6. Если кто разведет огонь на своем поле и пустит его на поле другого, покрытое посевом, и зажжет его, то тот, кто зажег, должен забрать сожженное поле и дать владельцу поля хорошее поле...	Исх., XXII, 4. Если кто потравил поле или виноградник, пустив скот свой травить чужое поле, то пусть платит лучшим из поля своего и лучшим из виноградника своего... 5. Если огонь выйдет и найдет тернии и выжжет копны или жатву, или поле, то должен заплатить, кто зажег пожар.
II. 83. Если мужчина овладел женщиной в горах [то только] мужчина считается преступником и должен умереть; но если он овладел ею в доме, то [и] женщина согрешила, женщина [тоже] должна умереть. Если муж захватил и убил обоих, то против него уголовное преследование не возбуждается.	Второз., XXII, 23. Если будет молодая девушка обручена мужу и кто-нибудь встретит ее в городе и ляжет с нею, 24. то обоих выведите к воротам того города и побейте их камнями до смерти... 25. Если же кто в поле встретит обрученную отроковицу и, схватив ее, ляжет с нею, то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею.

Кодекс Хаммурапи и хеттский кодекс были не первыми и не последними восточным кодексами. Еще в 1915 и в 1919 гг. были опубликованы отрывки из сумерского кодекса, относящегося, вероятно, к эпохе III династии Ура (XXIII в. до н. э.). В 1922 г. был опубликован также древнеассирийский кодекс, относящийся приблизительно к 1100 г. до н. э.

Таким образом, и до «Моисеевой» эпохи и после нее в Передней Азии были в обращении законодательные своды, в которых еврейские законодатели нашли готовые образцы для письменного оформления обычного права и судебной практики своего времени, не нуждаясь в творчестве «богооткровенного пророка», и при этом заимствовали оттуда ряд постановлений. То обстоятельство, что «Книга завета» предполагает оседлое земледелие и уделяет значительное место денежным отношениям,— явления, совершенно несовместимые с бытом кочующих в пустыне скотоводов,— показывает, что «Книга завета» не могла появиться ранее IX—VIII вв.

Что касается «этических заповедей», то они имеют свою аналогию в тех «списках грехов», какие существовали у вавилонян.

Приведем небольшой отрывок из такого списка.

Из серии «Шурпу» (заклинания против напасти, сопровождаемые сжиганием цветов, фруктов, шерсти и т. д.). Молящийся перечисляет возможные грехи, в которых он, может быть, повинен.

...Оскорбил ли он бога, презрел богиню?
Против бога его грехи, против богини его злодеяния?
Оскорбление..., ненависть к старшему брату?
Обидел он отца и мать, оскорбил старшую сестру?
Давал ли он в малом, а в большом отвергнул?
Говорил ли он вместо «нет» «да»?
Говорил ли он вместо «да» «нет»?
Говорил ли он скверное, совершил неподобное?
Сказал ли он дурное...?
Применял ли он неверные весы и не применял весы верные?
Принимал ли он неправедные деньги, а правильных денег не взял?
Отверг ли он законного сына и утвердил сына незаконного?
Нарушил ли он межу, владение и границу?
Вторгся ли он в дом своего друга?
Приблизился ли он к жене друга своего?
Пролил ли он кровь ближнего своего?
Забрал ли он одежду ближнего своего?
Не отпустил ли он сам (?) на волю человека?
Увел ли он честного человека из его семьи?
Распустил ли он собравшихся сожителей?
Противился ли он старшему над собой?
Были ли его уста прямы, а сердце неверно?
Было ли обещание у него на устах и отказ в сердце? [5] и т. д.

Но, кроме того, десять заповедей также предполагают оседлую жизнь и частную собственность и борются против местных культов. А это соответствует VIII — VII вв., эпохе, когда развернулась ожесточенная классовая борьба и когда шла жреческая кампания за централизацию культа.

Таким образом, «биография» Моисея состоит сплошь из сказочных чудес; организованный им исход из Египта оказывается фикцией, а законодательство «на Синае» — позднейшей кодификацией норм обычного, рели-

гиозного и уголовного права разной древности, для которой имелись готовые юридические образцы и где личность «законодателя» ни в какой степени не отражается.

Что же остается от личности Моисея? Ровно ничего. Он остается лишь мифическим родоначальником легендарного «колена» жрецов-левитов, освящавших его авторитетом свои привилегии; он — герой того же типа, что и мифический учредитель элевсинских мистерий Евмолп или первопредок жрецов Афродиты на о. Пафосе Кинир...



ПРОРОКИ-ЧУДОТВОРЦЫ

И. Г. ФРАНК-КАМЕНЕЦКИЙ

ФАНТАСТИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ ПРОРОЧЕСКОЙ ЛЕГЕНДЫ

Рассказы о Моисее и Иисусе Навине, об Илии и Елисее насквозь проникнуты фантастическим элементом; пророк выступает в них в роли чудотворца, на каждом шагу нарушая своей деятельностью естественный порядок природы.

Он рассекает посохом или плащом своим воду и проходит по сухому дну между двумя стенами неподвижно застывших вод. Он останавливает движение солнца; он заставляет железо всплыть на поверхность воды. Он призывает с неба огонь, который уничтожает жертву вместе с жертвенником, обильно политым водой, не оставив ни камней, ни воды, скопившейся во рву вокруг жертвенника. Он извлекает воду из скалы; он наполняет пустой ров водой, неизвестно откуда явившейся. Он превращает горькую воду в сладкую; он чудесно исцеляет отравленную пищу. По его слову мука и масло не иссякают в сосуде, сколько бы их ни брали оттуда; он в состоянии накормить многочисленную толпу небольшим количеством хлебов. Он возвещает зачатие бесплодной,— и она рождает сына. Он чудесно исцеляет прокаженных и воскрешает мертвых. Он сам преодолевает свою смерть, поднявшись на небо в огненной колеснице.

В подобных чертах мы, очевидно, имеем дело с элементами фольклора, оказавшего влияние на развитие исторической легенды,— ибо, несмотря на обилие чудес, предание приурочивает деятельность названных пророков к конкретной исторической обстановке, выдвигая их

на первый план в те моменты национальной истории, которым приписывается исключительное значение. Поскольку в подобных рассказах героями являются пророки-чудотворцы, целесообразно выделить их в особую группу, характеризующую тот род библейской литературы, который мы охотнее всего назвали бы *пророческой легендой*. Если задача историка в отношении к этому материалу может состоять в том, чтобы под обильным слоем легенды отыскивать «историческое ядро», то для истории литературы возникает вопрос о происхождении фантастического элемента пророческой легенды. Анализ последней дает возможность установить ряд типических черт или мотивов, нередко повторяющихся, в различных вариантах, у различных пророков. Если эти черты заимствованы из фольклора, то из какого источника они проистекают в последнем?

Формулируя таким образом основную проблему настоящего исследования, мы тем самым категорически отвергаем метод, неоднократно применявшийся и историками и комментаторами к изучению отдельных эпизодов библейской легенды. Обыкновенно исходят из предполагаемого исторического факта, первоначально свободного от фантастических черт, которые объявляются позднейшим наростом, возникшим на почве присущей народной фантазии потребности «разукрасить» национальную историю внесением в нее элемента чудесного. Таким путем конкретное историческое лицо, ставшее народным вождем, возводится преданием на степень героя или полубога, на которого переносится приписываемая божеству способность насильственного вторжения в естественный порядок природы. При таком понимании фантастические черты пророческой легенды естественно рассматриваются, как продукты произвольного измышления, продиктованные теми или иными мотивами.

Предлагаемый нами метод исходит из диаметрально противоположной предпосылки. Путь развития легенды лежит не от реальной действительности к фантастическому вымыслу, а от исконной мифологии к исторической легенде. Сказочный элемент, проникший из фольклора в пророческую легенду, по происхождению своему, много древнее конкретной исторической обстановки, к которой приурочена легенда. Многие черты его восходят к мифам о богах, пользовавшихся

почитанием в стране задолго до заселения ее евреями, в значительной мере воспринятых последними. Покорение страны повлекло за собою возвышение национального бога и низведение туземных богов на степень второстепенных сверхъестественных сил. Но борьба с туземными культами отнюдь не исключала возможности усвоения библейской традицией туземных мифов, послуживших материалом для творимой национальной легенды. Таким путем прежние боги, низведенные на степень героев, постепенно принимают человеческий облик; народное сознание превращает их то в родоначальников отдельных племен, то в народных вождей и законодателей, изредка отождествляя их с подлинно историческими лицами, приобретшими характер национальных героев, на которых бессознательно переносятся сверхъестественные черты, первоначально присущие их божественным прототипам.

Необходимо устранить из дошедших до нас рассказов реальные черты, внесенные в процессе приурочения первоначального сюжета к определенной исторической обстановке; нужно также выкинуть из них ряд деталей и мотивов, представляющих собой произвольное истолкование унаследованных мифологических черт, ставших непонятными в силу утраты актуальности. Тогда мы получим мифологический субстрат пророческой легенды, как совокупность черт, дающих возможность восстановить мифологические сюжеты, легшие в основу развития легенды.

В целях пояснения сказанного, остановимся подробнее на рассказе о переходе через Чермное море (Исх., XIV, 16—28). Библейская критика давно установила, что отдельные черты этого рассказа заимствованы из трех различных источников[1] и искусственно объединены в одно целое позднейшим редактором. Два из этих источников (Элогист и Жреческий кодекс) содержали в общем однородную версию; третий же (Ягвист) — изображал событие в существенно отличных чертах. Приводим с незначительными пропусками текст, поместив в скобках отрывки, приписываемые Ягвисту:

«Ягве сказал Моисею: подними свой посох и простри руку твою над морем и рассеки его, и пусть сыны Израилевы пройдут среди моря по суше... Моисей простер руку свою над морем (Ягве гнал море сильным восточным

ветром всю ночь и превратил море в сушу), и воды расступились. Тогда сыны Израилевы прошли среди моря по суше, и воды были им стеной по правую сторону и по левую. Египтяне погнались и вошли за ними... в средину моря (на заре Ягве взглянул на египетский стан в огненно-облачном столбе и привел в замешательство египетский стан... египтяне сказали: побежим от Израиля, так как Ягве воюет за него против Египта). Тогда Ягве сказал Моисею: простри руку твою над морем, и пусть воды обратятся против египтян, против их колесниц и всадников. Моисей простер свою руку над морем (при наступлении утра море вернулось на свое место, а египтяне бежали навстречу ему, и Ягве потопил египтян посреди моря), и воды вернулись и покрыли колесницы и всадников всего войска фараона, шедшего за ними в море».

Опуская помещенные в скобках фразы, получаем вполне связный и лишенный противоречий рассказ, слагающийся из следующих моментов. Моисей поднимает руку над морем; вода расступается, образуя две стены, между которыми проходят израильтяне; египтяне идут вслед за ними тем же путем. Когда израильтяне выходят на берег, Моисей снова поднимает руку над морем; воды соединяются и потопляют идущих среди моря египтян.

Существенно иное представление находим у Ягвиста. Всю ночь дует сильный восточный ветер, постепенно осушающий часть морского дна, по которому ранним утром проходят израильтяне; египтяне идут вслед за ними; Ягве своим огненнооблачным столбом (находящимся в промежутке между враждебными лагерями) производит замешательство в египетском войске; египтяне решают бежать. Вследствие прекращения ветра, вода возвращается на прежнее место и потопляет египтян, бегущих навстречу надвигающейся воде.

Согласование обеих версий невозможно. Рассечение моря по мановению волшебного жезла несовместимо с постепенным осушением дна морского вследствие сильного ветра. Кроме того, по одной версии египтяне погибают, преследуя израильтян; по другой — двигаясь в обратном направлении. Но если неустойчивость традиции, естественно, подрывает доверие к исторической подлинности факта, то для историко-литературного

анализа наличие различных версий представляет существенную ценность, давая возможность на основании сличения последних сделать кое-какие выводы относительно процесса и развития легенды,— при условии правильной датировки версий.

При этом обыкновенно исходят из датировки источников, полагая в основу легенды реальный исторический факт. В таком случае, последний, естественно, представлять себе в чертах, наиболее близких к древнейшему источнику, не предполагающему сверхъестественного рассечения моря. По Ягвисту, вмешательство божества не влечет за собой насильственного вторжения в естественный порядок природы. «Чудо» состояло единственно в том, что восточный ветер оказался благоприятным для израильтян, а своевременное прекращение ветра повлекло за собой гибель египтян. Для последующих поколений, не бывших очевидцами факта, на первый план выступает фантастический элемент предания, все более усиливаясь по мере удаления традиции от конкретного события и постепенно превращаясь в подлинное чудо, грубо нарушающее закономерность явлений природы. На почве усугубления чуда, как внешнего залога предполагаемой связи между народом и богом, выросла будто бы совершенно произвольная легенда о рассечении Чермного моря.

Изложенная точка зрения, с легкой руки Велльгаузена, стала господствующей в библейской науке. Слабая сторона ее заключается в недоказуемости исходного пункта. Историческая подлинность перехода через Чермное море представляется весьма сомнительной уже потому, что море это вовсе не лежало на пути израильтян, шедших из Египта в Палестину. С стратегической точки зрения подобный маршрут мог иметь смысл только в том случае, если заранее было известно, что море не заградит дороги израильтянам, но принесет гибель их врагам. В данном случае чудо неотделимо от исторического факта и невозможность допустить первое неизбежно влечет за собой отрицание второго. Но более существенным представляется другое соображение. Ягвист, как литературный памятник, предшествует Элогисту всего лишь на несколько десятилетий, между тем как оба источника по меньшей мере на 3—4 столетия отстоят от предполагаемого события. Остается непонят-

ным, каким образом легенда могла столь существенно переродиться в течение короткого промежутка, отделяющего Элогиста от Ягвиста, если ранее она оставалась неизменной на протяжении ряда веков до того момента, как она была использована Ягвистом.

Но решающее значение имеет для нас то обстоятельство, что рассказ Ягвиста, при ближайшем рассмотрении, оказывается столь же мало приемлемым для историка, как и рассказ Элогиста. Бегство египетского войска у самых пределов Египта от израильтян, в свою очередь убегающих от египтян,— так что дело вообще не доходит до открытой борьбы,— представляется нам беспримерным в истории египетских войн в Палестине, столь многочисленных и столь ярко освещенных туземными памятниками. Сама библейская традиция не предполагает победы израильтян над египтянами; бегство последних Ягвист объясняет непосредственным вмешательством божества, которое своим огненным столбом приводит в смятение египетское войско. В этом пункте рассказ Ягвиста не менее фантастичен, чем рассказ Элогиста; все различие сводится к тому, что в первом египтяне гибнут от огня, а во втором — от воды. Первоначально обе стихии почитаются воплощением самого божества, непосредственно участвующего в сражении. Характерно, что Ягвист в данной связи совершенно не упоминает Моисея, отводя главную роль самому Ягве; в этом отношении он, по-видимому, действительно примыкает к более древней традиции. Поэтические изображения события нередко обходят молчанием Моисея, приписывая избавление Израиля непосредственно божеству: «воспевайте Ягве, ибо он высоко превознесся, коня и всадников его он ввергнул в море» (Исх. XV, 21). В подобных изображениях мы находимся на чисто мифологической почве. Некоторые тексты ставят катастрофу на Чермном море в тесную связь с мифом о борьбе божества с водной стихией; в этом сопоставлении мы склонны видеть глухой отголосок генетического родства обоих сказочных сюжетов, восходящих, по-видимому, к общему первоисточнику.

При подобной оценке рассказа Ягвиста, мы не можем считать характерным для него реалистический мотив постепенного осушения дна морского ветром на протяжении всей ночи. В том месте, где эта деталь

помещена в дошедшем до нас тексте («Моисей простер руку над морем... и воды расступились»), она производит впечатление пояснительного примечания, содержащего произвольное истолкование фантастического мотива легенды. Но с осушением моря тесно связан мотив потопления египтян, конкурирующий у Ягвиста с фактом их бегства; последнего вполне достаточно было для спасения израильтян, которые, уходя от египтян, едва ли могли знать что-либо о дальнейшей судьбе своих врагов, в свою очередь, бежавших в противоположном направлении.

Представление о потоплении египтян, уже прекративших преследование, возникло, по-видимому, из стремления согласовать две первоначально разнородные версии, из которых одна ограничивалась бегством египтян, испуганных непосредственным участием божества в сражении (Исх. XIV, 25), а другая выдвигала в качестве центрального эпизода потопление египтян, преследующих израильтян в море между двумя стенами стоящих вод. С потоплением египтян несовместимо еще одно указание, приписываемое также Ягвисту: «израильтяне видели египтян мертвыми на берегу моря» (Исх., XIV, 30),— что довольно трудно представить себе, если принять во внимание, что по тому же источнику они все «до одного» утонули в море. Если все перечисленные мотивы действительно фигурировали в рассказе Ягвиста, то легенда, во всяком случае, претерпела сложный процесс развития, прежде чем она получила литературное воплощение в древнейшем из известных нам источников.

Распределение дошедшего до нас материала по трем основным источникам, с которыми оперирует библейская критика, отнюдь не исчерпывает сложного процесса развития легенды. Типологическая датировка отдельных черт и мотивов далеко не совпадает с датировкой источников. В позднем памятнике могут пережиточно сохраниться черты, случайно не вошедшие в более древний параллельный источник. Невозможно отнести мотив рассечения моря к более поздней стадии развития легенды лишь на том основании, что мотив этот сохранился в более позднем памятнике. И столь же невероятным представляется возникновение этого мотива путем «преувеличения» из конкретного исторического факта. Вооб-

ще безнадежно искать источник фантастического элемента легенды в реальной действительности даже в том случае, когда объектом легенды является бесспорный исторический факт.

Если факт перехода через Чермное море когда-либо имел место в действительности, то дело во всяком случае обошлось без нарушения законов природы. Такие же мотивы, как рассечение моря или поражение неприятеля сверхъестественным огнем, могли возникнуть лишь на мифологической почве, не имеющей ничего общего с конкретной исторической обстановкой, к которой впоследствии приурочила их легенда.

ПАРАЛЛЕЛИЗМ СКАЗАНИЙ О МОИСЕЕ И ИИСУСЕ НАВИНЕ

Библейская традиция считает Иисуса Навина продолжателем и завершителем дела Моисея, которому приписывается лишь осуществление исхода из Египта и религиозно-политическая организация народа в пустыне. Водворение же народа в «обетованной земле» считается делом Иисуса Навина, заранее предназначенного к тому Моисеем. Лишь только окончился положенный сорокалетний срок странствования в пустыне, Иисус Навин без всяких затруднений овладевает страной и по жребию распределяет ее между отдельными коленами.

Неприемлемость намеченной схемы для начального периода израильской истории стала в настоящее время общим местом. В той роли, в какой выдвигает их традиция, Моисей и Иисус Навин являются бесспорно легендарными лицами. Заселение Палестины евреями и национальное объединение племен, впоследствии вошедших в состав Израильско-Иудейского царства, справедливо рассматривается как результат длительного исторического процесса, получившего временное завершение при царях Давиде и Соломоне. Только в эту эпоху — на почве произвольного перенесения реальных условий настоящего в легендарное прошлое — могло возникнуть представление о кровном родстве «двенадцати колен», предводительствуемых Моисеем в пустыне, являющееся необходимой предпосылкой планомерного завоевания страны Иисусом Навином. Внутреннее состояние народа в «период судей», как оно получило отражение

в подлинно исторических документах, исключает возможность появления в предшествующее время общенародных героев, будто бы заранее предопределивших религиозно-политическое развитие народа, в действительности тогда еще не существовавшего.

Впрочем, как легендарные образы, Моисей и Иисус Навин,— принимая во внимание фантастический характер целого ряда приписанных им черт, восходят без сомнения к весьма отдаленному прошлому. Но в период раздельного существования племен, последующее объединение которых не могло быть предположено заранее, герои народных легенд первоначально могли иметь только локальное значение. Представление об общенародном характере деятельности Моисея и Иисуса Навина представляется столь же поздней чертой, как и предполагаемая преемственная связь между ними. На протяжении «Шестикнижия» мы находим достаточное количество черт, противоречащих господствующей традиции и восходящих к более ранней стадии развития легенды, когда циклы сказаний о Моисее и Иисусе Навине развивались независимо друг от друга, являясь достоянием различных племенных групп. Последние, не будучи объединены политически, первоначально не имели никакого повода ставить своих религиозных или политических вождей в какие бы то ни было отношения друг к другу. Деятельность Моисея локализована на юге Палестины; Иисус Навин связан с областью Эфраим, служившей центром объединения племен, вошедших в состав северного (Израильского) царства. Только на почве объединения Израиля и Иуды могло возникнуть представление о первоначальном единстве «двенадцати колен», занявших страну под предводительством общенационального героя. Но так как на роль последнего параллельные легенды севера и юга выдвигали двух разных лиц, пользовавшихся каждый в своей среде одинаковым престижем, то естественно было расположить их в хронологическом порядке, объявив Иисуса Навина преемником и последователем Моисея.

Однако подобное соотношение между героями не только не могло иметь места в действительности, но сравнительно поздно проникло в традицию. Ягвист совершенно не упоминает Иисуса Навина ни при жизни,

ний при завоевании страны после смерти последнего Рассказ о посвящении Иисуса Навина Моисеем относится ко времени вавилонского пленения так же, как и упоминание об участии Иисуса Навина в предпринятой Моисеем рекогносцировке Палестины, послужившей поводом для передачи власти Иисусу Навину после сорокалетнего странствования. Аналогичные упоминания о роли Иисуса Навина во Второзаконии помещены в предисловии и в послесловии, которые возникли позднее, чем основное ядро этой книги, и по происхождению недалеко отстоят от Жреческого кодекса. Остается ряд сообщений об отношениях Иисуса Навина к Моисею, которые приписываются Элогисту и на которых необходимо остановиться подробнее.

Впервые мы знакомимся с Иисусом Навином в связи с войной, которую Моисей, по преданию, вел с амалекитянами вскоре после исхода из Египта еще до законодательства на Синае (Исх., XVII, 9—13). Здесь Иисус Навин совершенно неожиданно выступает перед нами в роли организатора и предводителя израильского войска. Сам Моисей во время битвы остается в стороне, содействуя победе израильтян лишь магическим поднятием рук. Речь идет о первой и притом вполне успешной войне, которую израильтяне ведут на почве Палестины, и мы невольно представляем себе Иисуса Навина по меньшей мере взрослым человеком и искусным военачальником. Однако впоследствии, когда израильтяне получают святилище в виде скинии завета, Иисус Навин оказывается «юношей, который неотлучно находится при скинии» (Исх., XXXIII, 11). Оба сообщения библейская критика приписывает одному и тому же источнику, нисколько не затрудняясь внезапным превращением военачальника в прислужника Моисея при скинии и не задумываясь над тем, что могло побудить Моисея дать столь ответственное военное поручение ничем не проявившему себя юноше.

В промежутке между указанными текстами помещен эпизод восхождения Моисея на священную гору; в этой связи также упоминается об Иисусе Навине: «и встал Моисей с служителем своим Иисусом и взошел Моисей на гору божию... и оставался Моисей на горе 40 дней и 40 ночей» (Исх., XXIV, 13, 18). Иисус Навин, очевидно, не поднялся на гору вместе с Моисе-

ем; но когда последний спускается с горы, он снова оказывается в обществе Иисуса Навина, который обращает его внимание на шум, поднявшийся в лагере вокруг золотого тельца, характеризуя этот шум, как «гул сражения» (Исх., XXXII, 17). Из того, что Иисусу Навину неизвестна действительная причина шума, ясно, что он во время эпизода с золотым тельцом находился вне лагеря; приходится допустить, что он в течение 40 дней ждал возвращения Моисея у подножия горы. Что он там делал все это время,— об этом, по мнению современного комментатора, «не следует спрашивать, так как при всем желании нет возможности дать ответ на этот вопрос» [2]. Иными словами, сообщение лишено всякого содержания и едва ли почерпнуто из подлинной традиции. Столь же сомнительным представляется последнее упоминание об Иисусе Навине, приписываемое Элогисту (Чис., XI, 28). Речь идет о том, что два рядовых израильтянина (Элдад и Медад) стали самовольно пророчествовать. Какой-то юноша поспешил сообщить об этом Моисею, а Иисус Навин стал настойчиво просить Моисея воспретить им пророчествовать. Здесь Иисус Навин назван «служителем Моисея с юношеских лет»; автор, по-видимому, представляет себе его уже взрослым, не подозревая того, что в данный момент ему надлежит еще быть юношей. Характеристика Иисуса Навина как служителя Моисея является излишней в данном контексте (об этом уже сказано выше в том же источнике) и вызывает некоторое недоумение наряду с анонимным «юношей», о котором сказано, как об известном читателю лице. Таковым в данной ситуации может быть только постоянный служитель Моисея, который неожиданно оказывается отличным от Иисуса Навина. Если весь эпизод, как справедливо замечено [3], отражает идеологию VIII в., то упоминание в нем Иисуса Навина должно быть отнесено к еще более позднему времени.

Из всех приведенных сообщений только первое, содержащее упоминание об участии Иисуса Навина в сражении с амалекитянами, может быть отнесено за счет подлинного предания. Но и здесь некоторое недоумение вызывает одновременное присутствие двух вождей, особенно, если принять во внимание пассивную роль Моисея. Мотив магического воздействия поднятых

рук (из которых одна держит посох) живо напоминает весьма сходный мотив (поднятой руки, держащей копье) в легенде об Иисусе Навине (Иис. Нав., VIII, 18). Если принять во внимание, что весьма древняя традиция знает амалекитян в области Эфраим, в которой протекает главная деятельность Иисуса Навина, то естественно предположить, что эпизод войны с амалекитянами, несколько неожиданный в данном контексте, заимствован из подлинной легенды об Иисусе Навине и лишь впоследствии внесен был в историю Моисея. Остальные упоминания об Иисусе Навине, характеризующие его как юношу и служителя Моисея, производят впечатление позднейших добавлений, вытекающих из потребности с самого начала поставить Иисуса Навина в подчиненное отношение к Моисею и объяснить последующую роль его, как результат воспитания, полученного им под непосредственным влиянием прославленного впоследствии законодателя. Типичное добавление этого рода находим также в послесловии к Второзаконию (XXXII, 44—45): «и пришел Моисей и произнес все слова этой песни перед народом, он и Иисус Навин; и прекратил Моисей чтение всех этих слов всему Израилю». Слова: «он и Иисус Навин», очевидно, прибавлены позднее; иначе пришлось бы допустить, что знаменитая песня произнесена была одновременно двумя лицами, причем Иисус Навин продолжал это чтение и после того, как Моисей успел уже окончить песню.

Сказанным исчерпаны сообщения о сношениях Иисуса Навина с Моисеем, поскольку библейская критика относит их к источникам, предшествующим Второзаконию. Что касается последнего, а также Жреческого кодекса, то здесь преемственная роль Иисуса Навина по отношению к Моисею ставится в тесную связь с известным эпизодом о посылке Моисеем разведчиков для обозрения Палестины. Доставленные этими лицами сведения, в которых хотя и прославлялись продукты страны, но в грозных чертах изображена была непобедимость ее обитателей, привели в уныние израильтян, потребовавших от Моисея немедленного возвращения в Египет. Только двое из разведчиков, Калеб и Иисус Навин, не разделяя мнения своих товарищей, настаивали на необходимости завоевания Палестины, выражая

твердую надежду на помощь божества. Ягве, оскорбленный малодушием народа, решил отсрочить завоевание Палестины на сорок лет, пока не вымрет все поколение исхода, в том числе и Моисей, который перед смертью должен передать предводительство Иисусу Навину.

И здесь, как известно, мы имеем дело с насильственным внедрением Иисуса Навина в эпизод, с которым он первоначально не имел ничего общего. Более древняя версия рассказа, как она сохранилась у Элогиста, упоминает в числе разведчиков одного лишь Калеба. Внесение Иисуса Навина вытекает из потребности объяснить, почему именно ему, а не Моисею суждено было осуществить завоевание Палестины. При этом предполагается, что Моисею пришлось пострадать за малодушие народа, а Иисус Навин, ввиду заслуг, обнаруженных им в данном деле, оказывается достойным преемником Моисея. Но если совершенно аналогичные заслуги приписываются наряду с ним и Калебу (который также считается пережившим сорокалетнее странствование), то это проистекает, очевидно, из того, что искусственно внесенный в данный эпизод Иисус Навин не в состоянии был окончательно вытеснить лицо, первоначально занимавшее в нем центральное место.

Если переработанный таким образом рассказ о разведчиках содержал по крайней мере единственную заслугу Иисуса Навина, которая могла бы выдвинуть его при жизни Моисея, то она оставляла невыясненной вину последнего, за которую он лишен был главной цели своей жизни почти накануне ее осуществления. В предисловии к Второзаконию помещена трогательная молитва Моисея о допущении его в «обетованную землю». Но Ягве остается непреклонным: «довольно тебе, впредь не говори мне более об этом; взойди на вершину (горы) Фасги и обрати глаза твои к западу, к северу, к югу и к востоку, и посмотри глазами твоими, ибо ты не перейдешь через этот Иордан; дай наставление Иисусу, укрепи и утверди его, ибо он будет предводительствовать этому народу и он введет их во владение землей, которую ты увидишь». (Второз., III, 23—28).

В период вавилонского пленения, когда восторжествовал принцип личной моральной ответственности,

столь отчетливо формулированный Иезекиилем (XVIII), кара, постигшая Моисея, могла быть оправдана лишь при условии совершенного им самим греха. С этой целью подвергнута была переработке древняя легенда об извлечении воды из скалы, которая появляется теперь, так сказать, в новом издании. Бог велит Моисею извлечь воду из скалы путем словесного обращения к последней (т. е. не дотрагиваясь до скалы волшебным жезлом). Подобное чудо кажется невероятным самому Моисею, и он, высказав вслух свое сомнение, дважды ударяет скалу жезлом. Вода потекла обильно; но за непослушание и недостаток веры Моисей лишен доступа в «обетованную землю» (Чис., XX, 7—12; ср. Исх., XVII, 5—6).

С этого момента роль его переходит к Иисусу Навину.

Законодательная деятельность последнего изображается как возобновление и подтверждение синайского законодательства. Подобный взгляд мог возникнуть только на почве реформы Иосии, окончательно утвердившей представление о Моисеевом законе, как единственном источнике истинной религии. Второзаконие подчеркивает, что после Моисея Израиль не знал равного ему пророка, который знал бы бога лицом к лицу и совершил бы столько чудес, как Моисей. Полемический тон этой фразы заставляет предполагать, что она имеет в виду конкретные представления противоположного характера.

Не исключена возможность того, что полемика эта направлена в первую очередь против Иисуса Навина, которому легенда приписывает законодательство на горе Гаризим, первоначально носившее столь же самостоятельный характер, как и законодательная деятельность Моисея.

Беглый обзор текстов, касающихся взаимоотношений между Моисеем и Иисусом Навином, обнаружил полную произвольность идеи преемственной связи между ними. Элогист, не называвший в числе разведчиков Иисуса Навина, столь же мало предполагает какую бы то ни было передачу полномочий, как и Ягвист, изображающий завоевание Палестины после смерти Моисея помимо всякого участия Иисуса Навина. Но если Иисус Навин не получил никаких полномочий от Мои-

сея, то ясно, что, по первоначальному смыслу легенды он в качестве законодателя действовал столь же самостоятельно и оригинально, как и Моисей. Приурочение этого законодательства к горам Эбал и Гаризим, расположенным к западу от Иордана, за пределами сферы деятельности Моисея, дает основание полагать, что мы имеем дело с подлинным преданием североизраильских племен, осевших в области Эфраим, где в древнее время возник целый ряд посвященных Ягве святилищ, с которыми были связаны легенды, первоначально стоящие вне всякой связи с циклом сказаний о Моисее. Точка зрения господствующей традиции, изображающей законодательную деятельность Иисуса Навина как подтверждение и возобновление данного Моисеем закона, теряет под собой всякую почву, если исходить из установленного факта отсутствия каких бы то ни было сношений между Моисеем и Иисусом Навином для первоначальной стадии легенды.

Но оригинальная, независимая от Моисея, законодательная деятельность Иисуса Навина стояла в резком противоречии с основным догматом послепленной эпохи, с точки зрения которого переработана была вся историческая легенда. Если при этом идея преемственной связи между Моисеем и Иисусом Навином не могла оказать существенного влияния на изображение деятельности Моисея, то она неизбежно должна была исказить до неузнаваемости многие черты предания об Иисусе Навине. Попытаемся восстановить первоначальный характер этих черт, пережиточно сохранившихся в дошедшем до нас тексте кн. Иисуса Навина. Давно замечено, что в сказаниях об Иисусе Навине нередко повторяются мотивы, наличные также в легенде о Моисее. Однако утверждение Штаде[4], будто легенда о Моисее послужила прообразом для рассказов об Иисусе Навине, основано на недоказанной предпосылке о более позднем происхождении последних. Столь же вероятным представляется обратное предположение о влиянии легенды об Иисусе Навине на некоторые сказания о Моисее, как это намечено выше для эпизода войны с амалекитянами. Проведем прежде всего сличение сходных эпизодов и мотивов встречающихся в обоих циклах сказаний, не предрешая вопроса о датировке отдельных легенд и возможном влиянии их друг на друга.

Как Моисею, так и Иисусу Навину приписывается непосредственное общение с божеством. Стереотипная формула: «и сказал бог Моисею» — неоднократно применена в том же смысле и в отношении Иисуса Навина,— так что последний мог черпать свои религиозные установления непосредственно из того же источника, что и Моисей. Но в легенде об Иисусе Навине находим и настоящее богоявление: «Когда Иисус был в Иерихоне, он взглянул и увидел человека, стоящего перед ним с обнаженным мечом в руке. Иисус подошел к нему и сказал: наш ли ты или из неприятелей наших?— Но тот сказал: нет, я — предводитель воинства Ягве; теперь я пришел; тогда Иисус пал лицом своим на землю, поклонился ему и сказал: что господин мой скажет рабу своему?— И сказал предводитель воинства Ягве Иисусу: сними обувь с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, свято. Иисус так и сделал». (V, 13—15).

На этом рассказ обрывается; за ним следует легенда о падении Иерихона, к которой изложенный эпизод не имеет никакого отношения. Ясно, что эпизод попал не на надлежащее место и что от него дошло до нас только его начало. Трудно допустить, что ангел явился к Иисусу Навину только лишь затем, чтобы предложить ему снять с себя обувь. Сказанные им слова почти буквально совпадают с теми, которые сказал Моисею ангел, явившийся ему в образе горящего куста (Исх., III, 5). Но там за этим вступлением последовал весьма знаменательный разговор, сразу превративший Моисея из египетского беглеца в предводителя израильского народа. Естественно предположить, что первоначально явление ангела Иисусу Навину имело аналогичное значение. По всей вероятности, оно начинало собою ряд его подвигов и содержало призвание его к деятельности, как это имело место и в отношении Моисея. Воспроизведенный целиком, эпизод стоял бы в непримиримом противоречии с посвящением Иисуса Навина Моисеем; не удивительно, что позднейшая обработка выкинула из рассказа мотив призвания, первоначально составлявший его основное содержание, и оставила нам только начальные слова ангела, лишенные теперь всякого смысла. Но именно это обстоятельство дает основание видеть в них рудимент, бросающий яркий свет на первоначальную конструкцию легенды.

Таким же пережитком является в настоящее время рассказ о совершении Иисусом Навином обряда обрезания над израильтянами после перехода через Иордан. «В то время сказал Ягве Иисусу: приготовь каменные ножи и обрежь сынов израилевых вторично. — И приготовил Иисус каменные ножи и обрезал сынов Израилевых в Гибеат-хааралот» (Иис. Нав., V, 2—9). Мы не можем принять всерьез указания, что обряд совершен Иисусом Навином «вторично» так же, как и пространные объяснения редактора, тщетно пытающегося согласовать сообщенный им факт с позднейшей традицией. Оказывается, что израильтяне уже однажды подверглись обряду обрезания при выходе из Египта; но так как все поколение исхода погибло во время кочевания в пустыне, в течение которого обряд более не применялся, то Иисусу Навину пришлось ввести его вторично. Автор имеет в виду известный эпизод (Исх., IV, 24—26), из которого вытекает, что обряд этот впервые стал известен Моисею благодаря его жене — мидианитянке, обрезавшей своего сына в тот момент, когда Ягве хотел убить Моисея, умилостивив этим актом гнев божества. Но почему обряд вышел из употребления уже в следующем поколении, выросшем на глазах Моисея,— это так и остается невыясненным. Не придавая значения пояснениям автора, мы должны понять сообщенный им рассказ в том смысле, что Иисус Навин впервые ввел обряд обрезания, дотоле не известный народу,— хотя позднейшая традиция и видела в этом лишь возобновление института, установленного Моисеем. В действительности обряд, без сомнения, был в употреблении у северноизраильских племен задолго до того, как им стала известна легенда о Моисее. Если народная этимология ставит введение обряда в связь с определенным пунктом (западноиорданской области) по созвучию его названия Аралот со словом арел («необрезанный»), то она, очевидно, не предполагает какой бы то ни было связи этого обряда с Моисеем, который, как известно, никогда не переходил через Иордан.

Непосредственно за разобранным эпизодом помещено сообщение о первом праздновании пасхи по приходе в обетованную землю. «Сыны Израилевы... совершили пасху в 14-й день месяца на равнинах Иерихонских.

В тот же день они стали есть опресноки и сушеные зерна из произведений этой земли... и не было более манны у сынов Израилевых, но они ели от продуктов земли Ханаанской» (Иис. Нав., V, 10—12)...

Однако в приведенном тексте не находим вовсе указания на национально-историческое значение праздника. Напротив, определенно выступает земледельческий характер пасхи, как праздника жатвы, который в качестве такового мог возникнуть только в земледельческой стране и, без сомнения, заимствован был израильтянами у туземного населения. Искусственность приурочения пасхи, как праздника опресноков, к исходу из Египта явно проглядывает в наивной догадке Жреческого кодекса, согласно которой употребление на пасху неквашеного хлеба вошло в обычай вследствие того, что израильтяне столь поспешно уходили из Египта, что хлеб их не успел закиснуть. В настоящее время полагают, что обычай есть опресноки возник вследствие того, что в пасхальные дни принято было пользоваться исключительно продуктами нового урожая, не примешивая к ним старого хлеба, что, как известно, затрудняет приготовление квашеного хлеба. Древнейшие упоминания о пасхе определенно характеризуют ее, как жатвенный праздник; по поводу пятидесятницы, которая праздновалась через семь недель после пасхи, в одном месте определенно сказано, что этот промежуток времени следует отсчитывать, начиная с того дня, когда впервые на жатве появляется серп. (Второз., XVI, 9). То обстоятельство, что в приведенном отрывке еще явно проглядывает земледельческий характер праздника, которому в легенде о Моисее придается существенно иное значение, дает основание полагать, что мы имеем дело с пережитком подлинного предания, согласно которому пасха — по крайней мере у северноизраильских племен — первоначально ставилась в связь с Иисусом Навином, как завоевателем Палестины *, впервые давшим народу возможность пользоваться произведениями страны.

---

* Возможно, однако, что, по древнейшим воззрениям, Иисус Навин был богом земного плодородия, который — вместе с праздником пасхи — перешел к евреям от языческого населения Палестины (*Прим. автора*).

Но помимо отдельных установлений, имевших, впрочем, весьма существенное значение, Иисусу Навину, как упомянуто выше, приписывается также религиозно-законодательная деятельность в более обширном смысле. Об этом в книге Иисуса Навина сохранились два рассказа, дошедшие до нас в сильно переработанном виде; один из них приурочивает законодательство Иисуса Навина к святилищу Ягве в Сихеме, о происхождении которого нам ничего не известно, а другой называет местом действия гору Гаризим в непосредственной близости от Сихема. На основании одного рассказа, известного из книги Судей (IX), можно заключить, что святилище Ягве в Сихеме, культовым объектом которого служило священное дерево, расположено было на горе Гаризим, служившей также местом народных собраний сихемлян. Попытаемся показать, что оба упомянутых рассказа восходят к одному и тому же древнему преданию, согласно которому Иисусу Навину приписывалось заключение в сихемском святилище союза между Ягве и народом, сопровождавшегося также провозглашением определенных законов, первоначально независимых от Моисеева законодательства.

Правда, второй из упомянутых рассказов изображает дело в таком виде, будто Иисус Навин, исполняя предписание, данное Моисеем, построил жертвенник на горе Гаризим, написал здесь на камнях весь текст Второзакония и, расположив народ на склонах двух соседних холмов Эбала и Гаризима, прочитал перед ним весь этот текст вместе с благословениями и проклятиями, помещенными в послесловии к этому закону. Ясно, что в таком виде легенда могла возникнуть лишь в очень позднее время, так как она предполагает известным закон, впервые опубликованный, как известно, в конце VII в.

Однако церемония провозглашения благословений и проклятий на Гаризиме и Эбале воспроизводит, по-видимому, периодически повторяющийся обычай, происхождение которого восходит к весьма отдаленному прошлому. Текст проклятий, известный нам из Второзакония (XXVIII, 15—25), содержит краткий перечень весьма примитивных законов, облеченных в форму проклятий в отношении лица, преступающего их, и конкурирует с другим перечнем проклятий (там же,

гл. XXVIII), от которого он существенно отличается как по форме, так и по содержанию.

Включение в состав кн. Второзакония проклятий, провозглашенных на горе Эбал, так же как и соответствующего предписания Моисея, приходится признать искусственным и проистекающим из стремления утвердить за Моисеем монополию законодательства.

Трудно понять, каким образом Моисей, никогда не переходивший через Иордан и видевший страну лишь с вершины горы, мог заранее избрать местом для провозглашения проклятий определенный пункт вблизи Сихема, не играющего никакой роли в легенде о Моисее, но занимающего столь центральное место в религиозно-политической истории северноизраильских племен. Учитывая установленную произвольность преемственной связи между Моисеем и Иисусом Навином, естественно предположить, что текст проклятий, периодически провозглашавшийся на г. Эбал, представляет собою древнейший религиозно-законодательный памятник северноизраильских племен, происхождение которого местная традиция возводила к Иисусу Навину, не ставя его в связь с синайским законодательством.

Еще определеннее проглядывает роль Иисуса Навина как организатора нового культа во втором из упомянутых выше рассказов, дошедшем до нас в 24-й главе приписываемой ему книги. Здесь Иисус Навин созывает народ в Сихем и предлагает ему на выбор либо служение языческим богам, которым поклонялись их предки в Месопотамии (или же туземным богам, пользующимся почитанием у хананеев), либо приобщение к культу Ягве. Получив согласие народа, Иисус ставит ему на вид всю трудность служения новому божеству, которое он характеризует как святого, но в то же время ревнивого бога, не прощающего грехов и беззаконий. Но народ настаивает на принятом решении; тогда Иисус Навин «заключил союз с народом и дал ему уставы и законы в Сихеме». Затем он записал все «эти слова» (какие?) в книгу Торы божией и, взяв большой камень, поместил его в святилище Ягве под дубом, заявляя, что камень этот будет свидетелем заключенного союза. Древнее происхождение легенды, возникшей на языческой почве, явно проглядывает в упоминании о священном дереве, как культовом объекте,

а также в представлении о камне, как о живом свидетеле союза, «слышавшем все слова Ягве», текст которых, впрочем, не приведен в данной главе.

Трудно понять, каким образом последующая традиция могла видеть в этой легенде рассказ о возобновлении Иисусом Навином Моисеева законодательства, не допускающего священных деревьев и требующего централизации культа в Иерусалиме,— как вообще непонятно, для чего понадобилось освежение этого законодательства и составление новой «Торы божией» Иисусом Навином, если последний преемственно воспринял Тору, давно уже составленную Моисеем. Между тем именно в Сихеме мы находим у туземного населения культ Ваал-Берита, т. е. божества, культ которого считался основанным на союзе с его почитателями,— как правильно заключают на основании имени бога. Ясно, что сама идея союза между народом и богом не является специфической особенностью израильских племен, а заимствована ими у туземного населения.

Впоследствии заключение союза поставлено было в связь с Иисусом Навином, который (согласно с мнением Эд. Мейера) есть не что иное, как очеловеченный бог. Параллелизм сказаний об Иисусе Навине и Моисее вполне понятен, если признать и в последнем туземное божество, низведенное впоследствии на степень народного вождя. И если солнечный характер Иисуса Навина подтверждается приурочением его гробницы к Тимнат-Хересу (как центру солнечного культа), а также легендой о том, что он произвольно остановил движение солнца,— то световой характер божества, послужившего прототипом для легендарного образа Моисея, явно проглядывает в рассказе о сиянии, исходившем от лица Моисея во время схождения его с горы Синая. Но наряду с световым характером божества можно констатировать в легенде черты, ставящие обоих героев в тесную связь с водной стихией.

Типичным в этом отношении является рассказ о переходе Иисусом Навином через Иордан, который является параллелью к переходу через Чермное море. Позднейшая традиция рассматривает этот эпизод как непосредственное продолжение событий, имевших место при жизни Моисея. Однако маршрут, проделанный народом от Чермного моря в восточноиорданскую область

и оттуда через Иордан в Палестину, как известно, вызывал недоумение у самих библейских авторов, объяснявших его тем, что Ягве сознательно повел народ окольным путем, опасаясь своевольного возвращения израильтян в Египет. В действительности мы имеем дело с результатом слияния двух самостоятельных легенд, из которых одна, выводя народ из Египта, представляет себе его проникновение в Палестину с юга, а другая, примыкая к легенде о выходе патриархов из Месопотамии, предполагает завоевание страны с востока через Иордан, совершенно игнорируя предание об исходе из Египта. Таким образом, и в роли завоевателя Иисус Навин выступает столь же самостоятельным героем, как и Моисей, а отнюдь не завершителем дела последнего.

Что касается факта совместного и одновременного перехода израильскими племенами через Иордан, то историческая подлинность его в настоящее время никем не отстаивается. Тем более поразительно то, что наиболее значительным подвигом Иисуса Навина легенда, так же как и у Моисея, считает прохождение его через воду, рассечение которой представляется совершенно немотивированным постольку, поскольку оно в данном случае не влечет за собой потопления неприятеля.

Ясно, что мы и здесь имеем дело с пережитком мифологического представления, восходящего, по-видимому, к тому же первоисточнику, что и легенда о рассечении Чермного моря.



ПРОРОК ИЛИЯ

*

Н. В. РУМЯНЦЕВ

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ СКАЗАНИЙ

Присматриваясь к библейским сказаниям об Илии в отношении их чисто мифологического материала, мы видим там наличие и резкое подчеркивание немногих, но определенных мотивов, которые рисуют нам совершенно иной образ данного пророка,— образ ясный, четкий, даже больше — цельный. Из этих мотивов мифологического порядка мы прежде всего остановимся на двух, тесно связанных между собою,— на связи Илии с дождем и продуктами питания. Оба они выводятся в Библии сразу, в первых же сказаниях о нем.

Ахав[1] вводит в своей столице служение финикийскому Ваалу и учреждает дубравы для богини Астарты. На сцену выступает грозный ревнитель Ягве — Илия и насылает за это на страну трехлетнее бездождие, засуху, которая должна была вызвать в Израиле голод для людей и скота и которая якобы могла прекратиться лишь по его слову. «В сии годы,— говорит он,— не будет ни росы, ни дождя, разве только по моему слову». Насланное пророком бедствие разражается: дождя нет, высыхают водные источники, гибнет растительность, так что даже якобы сам царь с министром вынуждены разъезжать по стране лично в поисках корма для своих лошадей и лошаков.

Все эти элементы сказаний определенно выдают нам в лице Илии какое-то существо высшего порядка, говоря прямо,— некое божество, ведающее водной стихией и растительностью и, таким образом, стоящее в прямой связи с сельским хозяйством, с земледелием и скотоводством,

игравшим и до сих пор еще играющим большую роль в Палестине вообще, в северных ее областях — в частности. Данное обстоятельство,— мифологическая определенность Илии при бессодержательности, неопределенности его исторического образа,— имеет для нас большое значение, так как оно дает нам ключ к решению вопроса,— кто же скрывается под носителем этого имени.

Итак, в стране царят засуха и голод. Виновник несчастья Илия скрывается в пустыне, у ручья Хорафа, куда вороны ежедневно дважды приносят ему пищу,— хлеб и мясо. Этот новый мифологический мотив, как правильно подметил еще Н. М. Никольский[2], является отзвуком былого тотемистического почитания воронов на севере Палестины, где они некогда считались священными, божественными птицами-тотемами. Таковыми они были, например, у мадианитян, и после разгрома последних израелитами, по-видимому, были введены в мифологию и культ Ягве в качестве уже подчиненных ему, служебных птиц.

Одно из оснований к такому предположению дает нам рассказ книги Судей о том, как судья Гедеон с северными коленами Израиля разбил мадианитян и умертвил двух их князей: Орива «Ворона» при Цур-Ориве, т. е. «Вороньей скале», и Зива — «Волка» при Иекевзиве («Волчьем точиле»). Другое основание для этого мы находим в ветхозаветных замечаниях, что Ягве особенно заботится о вороне: «кто приготовляет ворону корм его,— читаем у Иова,— когда птенцы его кричат к богу, бродя без пищи» (XXXVIII, 41); «дает скоту пищу его и птенцам ворона, взывающим к нему» (Пс. CXL—VI, 9).

Можно думать, что фигурирование воронов в этом сказании об Илии не случайно и не произвольно, а что между ними — этими божественными птицами и пророком — некогда существовала более тесная культовая и мифологическая связь. Что же касается вообще мотива чудесного кормления героя птицами и др., то он, восходя своими первоистоками, с одной стороны, к тотемизму, с другой,— к охоте, был широко распространен в древнем мире и попал оттуда, между прочим, в позднейшие «жития святых». Мы встречаем его здесь во многих местах, например, в сказаниях о чудесном кормлении Павла пустынника вороном, «святых» Вита, Модеста, Кресцента — орлом и т. п.

Насланное Илией стихийное бедствие, по Библии, поразило не только израильское царство, но и соседние страны, например, Финикию. Тем не менее он якобы идет туда, в г. Сарепту, находит там приют у некой вдовы и в награду за радушный прием совершает чудо: последние ничтожные запасы муки и масла у нее не истощаются, и она кормится ими вместе со всем своим домом и чужеземцем — гостем, хотя ей вскоре же после его прихода угрожала голодная смерть. Этот сказочный, мифологический мотив опять выдает нам былую связь Илии с продуктами питания: пророк, как некое божество, проявляет здесь свою специальную силу и мощь — чудесно умножает их, не дает им истощаться.

Данное «чудо» имеет много параллелей себе в различных мифологиях древности. Так, про греческих богов Зевса и Гермеса рассказывали, что, когда однажды они ужинали у радушно принявшей их супружеской четы (Филемона и Бавкиды), пища на столе нисколько не убывала и все время наполняла собой посуду. По другому мифу, бог Дионис наградил дочерей своего жреца чудесным даром; они все могли превращать в пшеницу, масло и вино по своему желанию. Напомним также о пресловутом «роге изобилия», или Амалфеи, который, будто бы, был неиссякаем и в изобилии давал любые продукты питания. Сюда же можно присоединить многочисленные мифы древности о различных чудесных насыщениях толпы небольшими запасами пищи,— мифы, встречающиеся также в Ветхом завете и легшие потом в основу соответствующих чудесных историй об евангельском Иисусе.

Оставляя пока в стороне рассмотрение второго чуда Илии у сарептской вдовы, обратимся к наиболее характерному моменту его чудотворной деятельности, так обстоятельно и красочно описанному в соответствующем месте третьей книги Царств,— к его состязанию с ваалослужителями на горе Кармиле.

По требованию грозного пророка Ахав собирает весь народ и сотни жрецов Ваала на названную гору, вдали от столицы. Илия сначала укоряет народ за то, что тот «хромает на оба колена», не делая выбора между Ягве и финикийским божеством, затем он предлагает жрецам рассечь на части тельца, положить последнего на жертвенник с дровами, огня не подкладывать и просить

Ваала, чтобы он ниспослал с неба огонь на костер. Те принимают вызов, проделывают предложенное, призывают имя Ваала, скачут вокруг жертвенника, наносят себе кровавые раны ножами и копьями, делают это до самого вечера, но тщетно и под язвительные насмешки своего соперника по адресу их самих и их божества.

Тогда приступает к делу сам пророк. Он восстанавливает из камней жертвенник Ягве, кладет на него дрова и рассеченного тельца, окружает его глубоким рвом, приказывает трижды обильно полить дрова и жертву водой, так что последняя наполняет ров, и обращается с краткой молитвой к Ягве. Совершается чудо: с неба ниспадает огонь, сжигает жертву, дрова, даже камни жертвенника и самый пепел и иссушает воду во рве. Народ признает превосходство Ягве, Илия собственноручно вырезает мечом всех жрецов и возвещает скорое наступление долгожданного дождя, долженствующего положить конец трехлетней засухе и голоду. Действительно, быстро появляется туча с моря, заволакивает небо и начинает идти большой дождь.

Таково сказание — красочное, своеобразное, полное драматизма. Что же скрывается в его основе? Причем тут такая драматическая обстановка? Что это за мифологический мотив с небесным огнем и дождем, положившим конец засухе?

Ответ короток и прост: перед нами обработанное в виде сказания описание смешанного—чисто магического и религиозного — земледельческого обряда, имевшего целью вызвать желательную для посевов и трав грозу с дождем и тем прекратить засуху. Для облегчения понимания этого приведем несколько примеров подобного рода из имеющегося у нас этнологического материала, но предварительно остановимся несколько на различии между обрядами магии и религии.

Различие между религиозными и магическими обрядами, действиями, сводится к следующему: религия предполагает веру в существование различных духов и божеств и в возможность для человека так или иначе воздействовать через них на жизнь природы, человеческого общества, отдельного человека. Магия, наоборот, не признает существования этих таинственных сил и считает, что человек может сам непосредственно влиять на все это, вызывать те или иные желательные явления.

Наиболее характерными для нее действиями являются те, которые основаны на принципе, что подобное вызывает подобное, т. е., что для вызывания какого-либо желательного явления необходимо воспроизвести его в обряде, сделать что-либо, хоть отдаленно, внешне, напоминающее его.

Одним из таких желательных явлений для древнего, как и современного, земледельца и скотовода является своевременный, необходимый для посевов и трав дождь Поэтому не удивительно, что мы встречаем почти у всех народов массу соответствующих магических, религиозных и смешанного характера обрядов для вызывания или, наоборот, прекращения дождя, смотря по хозяйственным условиям и интересам. Обряды эти обычно совершаются или рядовыми членами общества, или,— что чаще у первобытных народов,— особыми магами, чародеями, колдунами.

Так, в некоторых глухих уголках нашего Союза до сих пор еще в ходу чисто магический обряд: желая в дни возки навоза на поля обеспечить их дождем, молодежь обливает кого-либо из своей среды водою. Эту же цель преследуют и церковные молебны с «водосвятием» на полях. Американское племя Зуни для вызывания дождя устраивает шествие жрецов, которые идут в глиняных масках мимо домов, распевают магические заклинания и поливаются с крыш водой. С такой же целью некоторые австралийские племена применяют особый обряд, где одни участники подражают движению облаков и шуму падающего дождя, другие наносят себе кровавые раны, чтобы льющаяся ручьями кровь ускорила пролитие дождя.

Вообще надо отметить, что пролитию крови придавали большое магическое значение в деле вызывания дождя. В одной из местностей Абиссинии существовал даже особый магический обряд-обычай: чтобы обеспечить себя и нивы дождем, жители соседних деревень в продолжение целой недели в январе месяце устраивали между собой кровавые побоища, шли стенка на стенку. Когда Менелик задумал было отменить этот обряд, то случилось бездождие, поднялось возмущение, и ему пришлось уступить, ограничив побоище только двумя днями.

Помимо воды и крови большую роль в магических обрядах вызывания дождя играют также танцы-пляски (чтобы вызвать движение облаков) и различные сосуды,

а также специальные ямы, канавы, наполняемые водой. Так, североамериканское племя Амагасов, чтобы остановить гибель пшеницы от засухи, обращается к помощи особой священной коллегии, которая наполняет водой козий мех, пляшет вокруг него и затем различными способами разбрызгивает его содержимое. У североавстралийского племени Мара чародей вызывает дождь тем, что идет на берег маленького пруда, произносит магические заклинания, затем горстью набирает из него воды в рот и разбрызгивает ее по всем направлениям.

Другое австралийское племя — Дайери применяет более сложный магический обряд: роют яму, над ней строят конической формы хижину, вносят туда два камня, два специальных колдуна наносят себе кровавые раны, бросают в воздух пригоршни пуха и проделывают ряд других манипуляций, причем считается, что их льющаяся кровь вызывает дождь, а камни и пух магически заставляют собираться на небе дождевые облака, тучи. Что касается камней, то в этой магической роли мы находим их также в обрядах многих других племен и народов, причем иногда вместо них или рядом с ними с тою же магической целью вызывать облака и дождь употребляются еще целые или рассеченные туши различных животных, особенно — покрытых шерстью, ибо их кожа и шерсть имеют отдаленное сходство с дождевыми тучами, а проливаемая при этом кровь должна якобы влиять на пролитие небесной влаги.

Ограничимся хотя бы этими немногими примерами (желающие большего найдут их в трудах Фрэзера, Луази и Вундта) и вернемся к разбору интересующего нас сказания о состязании Илии на горе Кармиле. Думается, что после всего вышеприведенного этнологического материала оно становится ясным и понятным. Выше мы сказали уже, что здесь пред нами обработанное, затушеванное описание смешанного — магического и религиозного — обряда вызывания дождя.

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим эти элементы и выделим из них более древние, первоначальные,— чисто магические, которые, несомненно, только в позднейшее время были смешаны с моментами религиозными и затушеваны ими.

Пророки Ваала кладут на жертвенник рассеченную тушу тельца, скачут вокруг него, наносят себе кровавые

раны и взывают к божеству. Если оставить в стороне позднейшее наслоение — выведение Ваала, пред нами — типичный магический обряд вызывания туч и дождя с помощью пляски-движения колдунов, пролития ими своей крови, применения крови и туши рассеченного быка, заклинаний, а может быть, даже и камней («жертвенник»).

Илия якобы воздвигает из камней жертвенник, кладет на него дрова и тоже рассеченную тушу быка, роет кругом канаву, предлагает трижды обильно полить все это водой и обращается с молитвой к Ягве. Отбрасывая теперь позднейшие, чисто религиозные наслоения, мы имеем пред собою опять тот же магический обряд, даже более типичный и наглядный, благодаря характерной детали обильного возлияния воды.

Таким образом, в обоих этих случаях мы имеем пред собою два чисто магических обряда, почти тождественных и противопоставляемых друг другу в силу позднейшей тенденции,— нарисовать состязание колдунов-магов, фигурирующих здесь в лице ваалослужителей и Илии. Можно думать, что обряды эти некогда составляли одно целое, принадлежали местным ханаанским первонасельникам и только позднее были расчленены пришельцами-евреями, отделившими кровавое самоистязание и пляску, которые не совсем подходили к позднейшей религии Ягве с ее менее кровавым характером.

Данные магические обряды, как мы уже отмечали, в разбираемом нами сказании выступают уже в затушеванном виде и обросшими позднейшими религиозными наслоениями. Это видно из того, что им придается здесь характер жертвоприношения Ваалу и Ягве, состязания между последними в силе и могуществе и от этих божеств ждут желаемого действия, явления. Больше того, здесь затемнен и самый смысл и цель обрядов — вызывание дождя: из сказания выходит, будто весь центр тяжести в состязании на Кармиле в том, кто из богов пошлет огонь с неба и попалит жертву,— затемнен, но неудачно, ибо он проступает ясно потом в замечании о быстром пролитии дождя.

Оставляя пока в стороне деталь с небесным огнем, отметим, что у евреев в самой религии Ягве существовал еще один обряд магического характера, тоже преследовавший цель — обеспечить поля дождем. Совершался он

на осеннем празднике сбора плодов, фруктов, который назывался праздником «суккот» или шалашей и длился несколько дней. В эти дни во время богослужений присутствующие махали пальмовыми ветвями, жрецы обходили жертвенник с ивовыми ветвями и махали ими под звуки священных труб. Кроме того, ежедневно особый жрец спускался к Силоамскому источнику в Иерусалиме, набирал там в золотую чашу воды, под звуки труб возвращался через Водные ворота, при прохождении внешнего двора встречался хором левитов, смешивал воду в чаше с вином, ставил чашу на жертвенник с западной стороны и затем выливал эту воду под гром труб в серебряный бассейн, откуда она по подземному каналу стекала в долину Кедрон...

Таков осенний ханаанский обряд земледельческой магии, перекочевавший в религию Ягве и поставленный там в связь с последним. Возвращаясь опять к аналогичному магическому обряду на горе Кармиле и роли там Илии, мы должны признать, что обряд этот, являясь ханаанским по происхождению, был связан первоначально; конечно, не с еврейским Ягве и не с финикийским Ваалом, а с местным божеством-покровителем земледелия, ведающим небесной влагой, дождем, необходимым для лучшего произрастания растительности.

Если в соответствующем сказании мы видим Илию в роли чудотворца и могущественного колдуна, чародея, а не просто пророка, то сам собою напрашивается вывод, что связь данного обряда с именем Илии тоже не случайна и что этот мифологический мотив Библии еще раз выдает нам в лице названного героя не простую мифическую личность, а былое божество, связанное с сельским хозяйством и распределением необходимых для полей дождей, влаги. Не случайно, конечно, и место действия, гора Кармил,— одно из главных священных мест ханаанеян и их преемников с постоянным культом местного божества.

Рассматривая под этим углом зрения оставленный нами в стороне и фигурирующий в сказании мотив небесного огня, мы получаем новые данные как для самого обряда, так и для образа Илии. Огненный мотив в сказании искусственно поставлен в связь с Ягве и с жертвоприношением ему: как будто требовалось, чтобы он или Ваал сами зажгли с неба костер и сожгли

рассеченное животное. На основании целого ряда примеров из магической практики первобытных племен можно думать, что здесь крылось совершенно иное, а именно: костер с животными действительно поджигался с определенной магической целью,— дым от него и сжигаемого мяса должен был тоже способствовать вызову дождевых облаков, туч, причем для этого также бросали в воздух пригоршни пепла, золы.

Это — одна сторона огненного мотива, но рядом с ней была и другая. Усиленное подчеркивание в Библии таинственной связи Илии с небесным огнем,— связи, фигурирующей не только в кармильском эпизоде, но и дальше, кончая огненной колесницей вознесения пророка, выдает нам в самом эпизоде и в лице чудотворца наличие грозовых черт. Иными словами, мнимое кармильское жертвоприношение и состязание таит в себе магический обряд вызывания не дождя просто, а грозы с дождем, что соответствует атмосферным условиям Палестины с ее грозами и проливными дождями.

Таким образом, в лице Илии выступает пред нами не просто божество дождя, но бог-грозовик, распределяющий небесную влагу на жаждущие поля, нивы и луга. Южные грозы отличаются, как известно, более бурным, устрашающим характером, особенно — в областях горных, чем у нас, на севере. Поэтому не удивительно, что все тамошние боги-грозовики принимают в сознании верующих черты божеств грозных, суровых, мечущих с неба громы и молнии. По-видимому, здесь надо искать одну из причин того, что и Илия в Библии рисуется личностью грозной, жестоко карающей своих врагов не только мечом, но и огнем.

В этом отношении аналогичным Илие выступает в Библии не раз и сам Ягве, получивший свои огненные черты, несомненно, по наследию от ханаанских божеств, а не по мнимовулканической деятельности горы Синая. Примеров его огненной деятельности мы имеем много в Ветхом завете. Так, в книге Числ читаем: «Народ стал роптать вслух господа; и господь услышал, и воспламенился гнев его, и возгорелся у них огонь господень, и начал истреблять край стана. И возопил народ к Моисею; и помолился Моисей господу, и утих огонь» (XI, 1—3). При заключении союза между Ягве и Авраамом якобы «дым и пламя огня прошли между рассеченными

животными» (Быт., XV, 17). Когда Моисей и Аарон принесли первые жертвы в скинии собрания, «вышел огонь от господа и сжег на жертвеннике всесожжение и тук» (Лев., IX, 24).

Ограничимся, хотя бы, этими немногими примерами и сделаем одно общее замечание. Если данный мотив божественного огня, вообще связываемый с именем Ягве, восходит своими корнями к обычному в древности культу огня, игравшего и до сих пор еще играющего такую огромную роль в жизни всего человечества, то подчёркиваемый у Илии мотив именно небесного огня определенно указывает на его большую древность: он своими корнями восходит в ту отдаленную эпоху, когда люди еще не умели добывать огонь, а пользовались теми редкими случаями, когда молния зажигала какое-либо дерево и т. д., посему этот огонь имел для них особое значение и по традиции долго считался особо священным.

Вскрыв связь огненной природы грозного Илии с богом-грозовиком ханаанеян, мы можем теперь легко понять другое сказание о нем, где он выступает с теми же огненными чертами. Приурочивается оно к деятельности пророка при Охозии и сводится к рассказу о том, как этот царь трижды посылал за ним офицеров с отрядами в пятьдесят человек и как Илия дважды с помощью небесного огня сжигал, уничтожал эти отряды, пока не смилостивился и не пощадил третьего.

Думается, нечего доказывать, что Илия, низводящий небесный огонь и здесь, как ранее он якобы низводил дождь с неба,— все тот же, знакомый уже нам, бог грозы и дождя.

Как будто, несколько особняком стоят другие чисто мифологические сказания об Илии, из которых мы прежде всего рассмотрим его чудесное воскрешение сына сарептской вдовы.

Илия чудесно поддерживает запасы пищи и питает эту вдову с ее сыном. Проходит время, последний заболевает и умирает. Убитая горем мать обвиняет в несчастье своего гостя. Он тогда несет умершего в свою комнату, кладет на свою кровать, трижды простирается над ним, взывая с мольбой к Ягве вернуть душу юноше в его тело. Молитва услышана: умерший оживает, воскресает, и пророк возвращает его матери.

Пред нами смешанного характера мифологический мотив. С одной стороны, мы имеем здесь элемент магический — троекратное простирание Илией своего тела над телом умершего, чтобы магически наделить последнего жизненной силой. С другой,— здесь имеется элемент чисто анимистический — представление, что смерть и воскрешение, оживание связаны с уходом и возвращением души в тело. С третьей,— мы видим также наличие элемента сложной, развитой религии — замечание, что воскрешение умершего произошло по молитве Илии к Ягве и при содействии последнего. Все эти элементы тесно переплетены друг с другом, причем третий из них является наиболее поздним, последним.

Любопытно и не случайно, что точно такое же сказание мы имеем в Библии о двойнике Илие-пророке Елисее,— сказание, сохранившее лучше и больше первобытных черт. Однажды у одной женщины, радушно принимавшей у себя Елисея, умер сын. Мать отправилась к пророку и упросила его помочь ей в беде. Он пришел, вошел в дом, «и вот, ребенок умерший лежит на постели его. И вошел и запер дверь за собою, и помолился господу. И поднялся и лег над ребенком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем, и согрелось тело ребенка. И встал и прошел по горнице взад и вперед; потом опять поднялся и простерся на нем. И чихнул ребенок семь раз, и открыл ребенок глаза свои» (IV Цар., IV, 8—37).

Оба эти сказания, заметим кстати, были позднее использованы первохристианами и послужили одним из источников для евангельских мифов о воскрешении Иисусом сына наинской вдовы и дочери Иаира, а также для позднейшего мифа Деяний о воскрешении некоей Тавифы апостолом Петром. Выделяя из них мифологический мотив воскрешения умершего Илией, мы можем признать, что он, магический и анимистический по подкладке, мог стоять и, по-видимому, стоял также в связи с грозовой и дождевой природой мнимого пророка — былого божества. Во время бездождия, засухи умирает, вянет растительность, гибнет скот, томятся зноем и жаждой люди. Проносится желанная гроза с обильным дождем, ливнем, и картина сразу резко меняется: зеленеет растительность, оживает человек. Это

благотворное влияние грозы и дождя на хозяйственную и личную жизнь человека, на жизнь всего растительного и животного мира при господстве анимистических представлений могло и должно было повести к тому, что божествам-грозовикам тоже приписали способность и силу оживлять, воскрешать умерших.

Илия, связанный с небесной влагой, дождем, по самой природе своей, должен был также стоять в определенной связи и с влагой земной, земными водными источниками: реками и т. д. Действительно, эта связь не изгладилась и сохранилась в Библии в знакомом нам сказании о переходе им посуху реки Иордана. Пред своим вознесением на небо Илия идет там вместе с Елисеем на берег Иордана, плащом ударяет по его водам, те расступаются, и они свободно переходят реку. Здесь определенное указание на то, что Илие некогда приписывалась власть над земными водами, заведование и распоряжение ими, как и подобает водному божеству. Правда, в данном сказании фигурирует еще элемент чисто магический: Илия якобы рассекает воды чудесной, магической силой своего плаща, но это не меняет дела, так как в различных мифах древности божественные герои часто производят свои чудеса с помощью каких-либо предметов,— отражение аналогичной практики первобытных магов, колдунов, чародеев.

К этому плащу чудотворца мы вернемся ниже, пока же отметим, что мифологический мотив перехода водных источников посуху был широко распространен в древности; имеется он и в Ветхом завете, где связывается с родственными Илие мифическими героями — Моисеем, Иисусом Навином и Елисеем. Так, по мановению руки первого из них якобы расступились перед евреями воды Красного моря (Исх., XIV, 21—28). Под предводительством Иисуса Навина евреи якобы перешли посуху реку Иордан (Иис. Нав., III, 14—24); Елисей на обратном пути после вознесения Илии проделал сам его чудо: плащом разделил воды той же реки и перешел ее.

Теперь остановимся несколько на этом плаще Илии.

В приведенных нами сказаниях он фигурирует трижды. В первый раз Илия с помощью его призывает к себе в ученики и преемники Елисея: проходя мимо и видя последнего, он молча набрасывает на него этот плащ, тот сразу понимает, в чем дело, и идет за пророком. Во

второй раз он с помощью этого плаща разделяет воду Иордана. В третий — он роняет его, возносясь на небо, и таким образом передает его преемственно Елисею, который сразу же испытывает его силу: тоже разделяет им воды названной реки, причем это чудо дает основание зрителям «пророчески» заметить, что «опочил дух Илии на Елисее».

Пред нами — опять элемент первобытной магии, но на этот раз не подражательной, а так называемой касательной или заразительной, согласно принципу которой магическая сила может действовать или переходить прямо или непосредственно от одного лица или предмета на другое. Беря данный случай с плащом Илии, мы видим, что плащ этот, как носимый им, приобрел от него, как бы пропитался его магической силой, каковая потом передается, переходит на Елисея, лишь только Илия набросил его на него. Набрасывание Илией на Елисея магического плаща и оставление его ему в момент своего вознесения выдают нам один из обрядов магов, колдунов; те, выбирая и ставя себе преемника, передают ему свою одежду или какой-либо другой свой предмет, например, посох, жезл, и тем наделяют его своей магической силой.

Самый предмет тем, что он был в употреблении, употреблялся магом, колдуном, якобы приобретает от него чудесную, магическую силу и может ее всячески проявлять, обнаруживать. Поэтому плащ Илии в руках последнего и Елисея,— в обоих случаях,— проявляет себя: разделяет воды Иордана. В параллель ко всему этому можно указать, например, на одно из чудес мифического Иисуса: кровоточивая женщина исцеляется от одного прикосновения к его одежде, причем он якобы сам чувствует исхождение из себя магической силы (Марк., V, 25—34; Матф., IX, 20—22; Лука, VIII, 42—48). Хороший пример этого мы находим также в Деяниях апостолов, где рассказывается, что, будто, больные и бесноватые исцелялись, как только на них возлагали платки или пояса апостола Павла (XIX, 12).

Наконец, последний мифологический мотив: на глазах Елисея запряженная огненными конями огненная колесница подхватывает Илию и уносит в небо. Мотив этот, кроме Ветхого завета, встречается в ряде других мифологий. Так, на такой же колеснице якобы вознесся

на небо персидский спаситель Митра. Древние греки рассказывали про своего солнечного бога Гелиоса, что он ежедневно раскатывает по небу тоже на колеснице. Во всех этих случаях, включая сюда и сказание об Илии, мы имеем дело с мотивом, который сложился первоначально под влиянием особого погребального обычая: при погребении или сожжении богатого, знатного покойника сжигали его лошадей и колесницу, не говоря уже о других его предметах, которые якобы могли пригодиться ему в загробной жизни. Впоследствии сюда присоединилось представление, что гром и молния происходят от лошадей и колесницы бога-грозовика, разъезжающего по небу, каковое представление прочно закрепилось в народном воображении за образом Илии.

Мотивом чудесного вознесения на небо исчерпывается основное чисто мифологическое содержание ветхозаветных сказаний об Илие*. После разбора их мы можем теперь подвести итоги и дать уже определенный ответ на вопрос,— кто же скрывается под именем и образом этого грозного пророка?

ПРЕВРАЩЕНИЯ БОЖЕСТВЕННОГО ИЛИИ

Итак, кто же скрывается в лице ветхозаветного Илии?

Общий ответ на этот вопрос нам дан уже предыдущим разбором мифологических элементов сказаний о нем: Илия — историзованное, превращенное в мнимоисторическую личность, ханаанское божество грозы, водной стихии и сельского хозяйства. Данный ответ влечет за собою новый вопрос: почему и как произошла эта историзация, почему и как ханаанское божество могло быть введено в религию ревнивого Ягве и занять там такое выдающееся место? И наконец: составляет ли Илия в этом отношении единичный случай в Ветхом завете, исключение, или же там кроме него имеются еще и другие подобные мнимоисторические личности, очеловеченные былые божества?

---

* Мы нарочно не останавливаемся на замечании (II Парал., XXI, 12—20), будто Илия на седьмой год после своего вознесения прислал с неба царю Иораму обличительное письмо. Здесь, несомненно, попытка оправдать какое-то позднейшее подложное произведение,— апокриф (*Прим. автора*).

Чтобы ответить на все это, посмотрим сначала, что представляет собою жизнь еврейского народа в первые века его поселения в Ханаане, в какие новые социальные условия он попал там и какое они оказывали на него влияние.

Приблизительно за полторы тысячи лет до н. э. многочисленные еврейские племена,— обитатели пустыни, кочевники и скотоводы,—вторглись в текущую «молоком и медом», богатую, плодородную страну ханаанскую с густым и культурным местным населением, после долгой кровавой борьбы захватили ее и поселились там.

«Поселившись в новой стране,— продолжим словами Н. М. Никольского,— израильтяне скоро должны были переменить свой образ жизни. Только в южных горах, где жили Халев и Иуда, не было тесно; там можно было еще долго заниматься скотоводством, не помышляя о вине, масле и хлебе.

Но прочим племенам, в особенности — Ефрему, Манассии, Дану, было не так просто устроиться на новом месте. Они не истребили поголовно всех прежних жителей тех мест, в которых поселились; напротив, израильтяне-победители поселились бок о бок с побежденными ханаанеянами, скоро стали смешиваться с ними и перенимать их обычаи и культуру. Тут уже не было пастбищ, какие были в пустыне; все долины были возделаны, покрыты виноградниками, масличными и финиковыми деревьями, хлебными нивами. Израильтяне должны были также сесть на землю.

Трудно было сынам пустыни с непривычки браться за соху, трудно было приучать волов к ярму; в поте лица пришлось добывать хлеб свой. Однако израильтяне не упали духом, но скоро привыкли к новым условиям. В холодную зиму стали ждать с нетерпением теплой весны и жаркого лета. Зимой вся природа плачет по теплу и солнцу, как невеста по жениху, льют беспрестанные дожди, дует резкий ветер. Но вот зима прошла, и дождь перестал, явилось великолепное солнце, и вся природа расцветает... Земледелец принимается за труды, которые сторицею вознаграждало урожайное лето, и по осени он спокойно мог отдыхать под сенью своего виноградника или смоковницы, наслаждаясь плодами трудов рук своих.

В новой стране были и новые боги. В каждой местности был свой местный бог-покровитель, которого называли Ваалом, т. е. «господином». Жители Сихема поклонялись Ваал-Верифу; жители юго-восточного Заиорданья, где жил Рувим,— Ваал-Пеору; на севере, где сел Гад, издавна был культ Ваал-Гермона, которого впоследствии стали звать прямо Ваал-Гад. Итак, в каждом месте были свои ваалы. Местный ваал — это бог-покровитель только этого места. Только местные жители — его дети и подданные; он посылает им вино, масло и зерно и охраняет их от всякой злой силы. Он живет в таком месте, которое ему больше всего нравится: или на горе, покрытой тенистой дубравой... или в одиноком развесистом дубе... или в необыкновенном камне... или в источнике кристальной воды...

У священного места обитания бога устраивались «высоты», т. е. святилища, называвшиеся так потому, что они чаще всего устраивались на возвышении, иногда на высоких скалах... На высоте иногда строился храм, «божий дом»; если на высоте был священный камень, то божий дом строился над этим камнем; если была какая-либо другая святыня, то дом строили около этой святыни и помещали там изображение божества. Жертвы приносили не в храме, а на жертвенниках перед храмом. Тут ставили каменную плиту с углублениями, и в эти углубления, как в чаши, возливали вино и масло; кроме того, делали большой каменный жертвенник для кровавых жертвоприношений — для заклания тельцов, ягнят и баранов.

Около храма ставили священные каменные столбы — массебы, во время жертвоприношения их кропили жертвенной кровью. Иногда массеб было только две, но иногда их делали и больше, даже до двенадцати. Кроме того, ставили искусственные деревья — ашеры. Для воды, которую нужно было иметь всегда под рукой для омовений, делали особые бассейны или ставили большие каменные кувшины. Жертва богу всегда сопровождалась жертвенным пиром: от жертвы богу сжигались куски жира и мяса, а прочие съедали жрецы и молящиеся; тут же, на высотах, справлялись и праздники с веселыми песнями и хороводами, а священные деревья и камни убирали цветами и лентами...

Все это увидели израильтяне, переселившись в землю Ханаанскую. И здесь они хотели молиться; где же было им молиться, как не в тех местах, какие издавна были уже здесь священными? И сыны Израиля переняли у ханаанеев все их священные места, тем более, что все их устройство и обстановка были похожи на святилища израильтян в пустыне. Вместе с покоренными сыны Израиля стали ходить молиться на высоты и в священные рощи и верили, что сюда переселились теперь из пустыни их старые боги. Так, сыны Иуды думали, что Ягве покинул Синайские горы, вслед за своим народом переселился в землю ханаанскую и может явиться всюду, где только есть для того повод или возможность.

Вскоре сыны Израиля так привыкли к новым местам культа, что стали считать их такими местами, где бог Ягве издревле являлся тем самым патриархам, которые, по словам легенд, когда-то кочевали по Палестине... Итак, о всяком ханаанейском святилище, которое переняли у ханаанеев израильтяне, составилось предание, посредством которого хотели объяснить, почему это место священно и какой патриарх тут жил или останавливался. По образцу ханаанских святилищ сыны Израиля стали устраивать новые свои святилища на высотах, строили там «божьи дома» и ставили в них золоченые изображения бога; такое изображение бога они называли ефодом...

Но дело не остановилось на заимствовании мест поклонения божеству. Ведь покровителями Ханаана, подателями всех благ в Ханаане были ваалы, а не старые боги пустыни. Поэтому сыны Израиля считали своей обязанностью служить и ваалам. Приносили Ягве и другим племенным богам первенцов скота во время весеннего новолуния; но не забывали принести первинки плодов местному ваалу. Таким путем вера в Ягве и других старых богов смешивалась с верой в местных ваалов.

У каждого бога была своя определенная роль. Ягве вспоминали и призывали, когда Израилю грозила внешняя опасность, когда нужен был могучий защитник и покровитель.

Ваал был щедрый податель земных плодов; ему несли дары каждый год в благодарность за урожай, за

вино, масло и зерно. Местные ваалы покровительствовали своим местностям, оберегали их от всякой беды и напасти, давали оракулы и предвещания. Люди породнились и смешались; некоторые израильские племена даже не сумели удержать своей самостоятельности и слились с ханаанеями в один народ; смешались и боги, спуталось поклонение им»[3].

Итак, изменение социальных условий — переход от кочевого образа жизни и скотоводства в пустыне к оседлому земледелию в Ханаане с его культурным населением — нашло свое отражение в религии еврейских племен-победителей, повлекло за собою соответствующую ее переработку и смешение с местными культами и божествами. Длительный, многовековой процесс этой переработки и смешения, в числе ряда других следствий, привел к тому, что некоторые из исконно-ханаанских, местных божеств были не просто механически заимствованы, а поставлены в прямую связь с национальным Ягве и заняли в народном сознании, не без влияния ягвестического жречества, служебное, подчиненное Ягве положение.

В качестве кого же?

Ветхий завет оставил нам следы различных этапов данного процесса. В древнейший период его мы видим, что былые ханаанские божества низводятся на степень «сынов божьих» или ангелов — вестников, глашатаев и исполнителей воли Ягве. Позднее некоторые из них превращаются в мнимоисторические личности различных патриархов, вождей, героев, фигурирующих ныне в Пятикнижии Моисея и др. местах. В качестве примера можно назвать хотя бы имена мифических Моисея, Иисуса Навина, Мариами-Марии, каковых позднейшая мифология превратила в выдающихся вождей еврейского народа. Еще позднее ряд былых ханаанских божеств принял черты и образы «судей» его или отдельных племен, якобы управлявших ими и боровшихся с их соседями — врагами. Классический пример этого дает нам личность судьи — силача Самсона, в лице которого выступает пред нами местное ханаанское божество, принявшее солнечные черты («Самсон» значит «Солнышко»), а ранее бывшее тотемным божеством — львом.

Наконец, в связи с постепенным развитием пророческого движения отдельные ханаанские божества из наи-

более крупных и занявших прочное место в местном хозяйстве, народной памяти и культе постепенно превращаются в пророков, служителей и ревнителей Ягве, борцов за него против таких же местных божеств и божеств чужих, занесенных извне. Одним из типичных примеров этого, помимо мифического Елисея *, мы видим как в образе пророка Илии, так и в сказаниях о нем, где он якобы ревниво борется за Ягве и ведет неустанную борьбу с финикийским ваалослужением.

Илия — былое местное, северохананское божество, тесно связанное с земледелием и необходимыми для последнего грозами, дождями. Мы не знаем, как оно называлось вначале. Можно думать, что оно, как и большинство ваалов, было безымянное и именовалось просто «элом» или «илом», т. е. «богом», к каковому именованию позднее прибавили сокращенное имя Ягве; получилось «Ил-ия». Судя по кармильской сцене, можно думать также, что гора Кармил была старинным местом служения ему и считалась его местопребыванием. Потом эта связь с Кармилом была разорвана и Илия стал считаться просто «горным» пророком, на что указывает приурочение многих сказаний о нем именно к горам, к высотам.

Об этом божестве «Иле» — Илии, конечно, существовало много местных народных сказаний, мифов, рисовавших его деятельность в качестве покровителя земледелия, распределителя небесной и земной влаги, заведующего грозами с ливнями. В обработанном и переработанном виде они потом легли в основу соответствующих библейских сказаний. Впоследствии, с развитием и оформлением пророческого движения и в связи с жреческой тенденциозной переработкой различных исторических источников и народных сказаний о тех или иных настоящих и мифических деятелях седого прошлого, Илию надо было ввести в исторические рамки, отнести его к какой-либо эпохе, связать с какими-либо крупными социальными событиями из истории еврейского народа.

---

* Этот ветхозаветный двойник Илии, по-видимому, является историзованным ханаанским божеством — «Эл-Иша», «богом Иисусом», тождественным с Иисусом Навином, — одним из первообразов евангельского Иисуса (*Прим. автора*).

В качестве такой исторической рамки для северного Илии лучше всего подходил в далеком прошлом период правления Ахава и его сыновей, когда впервые в Израиле был введен чужеземный, финикийский культ тирского Ваала и Астарты. Жрецы — авторы книг Царств провели необходимое историческое оформление сказаний об Илии, причем сделали это очень неудачно: не сумели связать его с главными тогдашними политическими событиями, а запутались в мелочах, что мы наблюдали при разборе соответствующих сказаний. В итоге получился мнимоисторический образ пророка и чудотворца, мнимого основоположника главного пророческого движения в среде еврейского народа. Образ этот удержался прочно и занял видное место в религии Ягве, так как широкие народные массы земледельцев-крестьян, если уже не сознавали, то все же смутно чувствовали и чтили в нем свое былое божество, покровителя их сельского хозяйства.

Так ханаанский грозовик-Ил превратился в грозного ревнителя Ягве — Илию. Однако на этом история его еще далеко не закончилась: образ Илии позднее переплелся с мессианскими чаяниями евреев и принял новые черты.

В последние века до и первые после начала нашей эры, на почве национального разгрома, утраты политической самостоятельности, невыносимо тяжелых экономических условий и т. д., в среде еврейского народа начало развиваться и со столетиями крепнуть мессианство, ожидание мессии, «помазанника», Христа, национального спасителя и освободителя. «Ожидали, что мрачное настоящее, с его невыносимым социальным и национальным гнетом, сменится «новым веком», «будущим царством», которое наступит после мировой социальной катастрофы; в этом царстве не будет зла и угнетения, будет всеобщее счастье и благоденствие, вся власть будет принадлежать иудеям, под скипетром чудесного царя-мессии (т. е. помазанника); по имени мессии все эти ожидания и называются мессианскими.

Конечно, в разных слоях иудейского общества грядущую катастрофу и грядущее царство понимали поразному: бедняки ожидали истребления всех богатых, эксплуататоров, начиная с сытых жрецов иерусалимского храма и кончая римлянами, и мечтали о царстве

бедных; раввины ожидали крушения римской власти и установления над всем миром власти иудейства, т. е. иудейской веры; все сходились лишь в одном, что переворот будет чудесным, при помощи чудесного царя-мессии. Но в то время, как бедняки хотели помогать грядущим событиям и восставали при каждом слухе о появлении мессии, богатые были против всяких восстаний и говорили, что надо полагаться на Ягве и ждать. Раввины при этом старались обратить мессианические настроения на пользу существовавшей и кормившей их и жрецов религии» [4].

Данные мессианские чаяния, зародившиеся еще в эпоху вавилонского плена и вскоре после него и то замиравшие, то обострявшиеся в моменты тяжелых социальных кризисов, носили, как видим, резко выраженный политический характер и были окрашены в монархическую окраску. Условия царской власти восточных деспотий с их резким отчуждением, отграничением царя от подданных, который отгораживался от последних высокой стеной недоступности, вступал с ними в те или иные сношения лишь чрез посредство своих министров и прочих чиновников и являлся пред ними обязательно предшествуемый различными герольдами, вестниками, служителями, подготовлявшими ему путь и предупреждавшими о его появлении народ,— эти условия должны были найти и нашли свое отражение и в мессианских чаяниях.

В среде еврейского народа создалось представление, что мессия пред своим приходом пошлет предварительно к нему своего вестника, глашатая, который подготовит ему путь и достодолжный прием. Окрашенное в религиозную окраску, это представление повело далее к тому, что стали думать и верить, что подготовка к появлению мессии должна заключаться в духовном очищении народа, в раскаянии его в грехах, в нравственном самоусовершенствовании. Призвать, побудить к этому народ и должен был предтеча мессии, вестник его грядущего скорого прихода. Но кто же годился в эти предтечи, кто более всего заслуживал чести быть им? Какой-либо новый пророк или из прежде бывших?

Поставленные так вопросы, с учетом широкого народного влечения к Илии должны были напомнить о последнем. Ведь он мыслился пророком грозным, обли-

чителем всех неправд, ревнителем чистого культа Ягве, к тому же не умершим, а живым взятым на небо. Кому, как не ему, должно спуститься на землю пред приходом мессии и грозной обличительной проповедью подготовить народ к принятию своего освободителя и основателя нового царства,— царства справедливости? И вот, былое ханаанское божество, превращенное в мнимоисторическую личность пророка, приняло теперь новые черты — черты грозного предтечи мессии. Прямое указание на это мы имеем в книге пророка Малахии (конец VI или начало V в. до н. э.), где от лица Ягве рисуется картина «страшного дня судного» и явления предтечи: «вот придет день, пылающий, как печь; тогда все надменные и поступающие нечестиво будут как солома, и попалит их грядущий день,—говорит господь Саваоф,—так что не оставит у них ни корня, ни ветвей. А для вас, благоговеющие пред именем моим, взойдет солнце правды и исцеление в лучах его, и вы выйдете и взыграете, как тельцы упитанные. И будете попирать нечестивых; ибо они будут прахом под стопами ног ваших в тот день, который я соделаю,— говорит господь Саваоф... Вот, я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы я, пришедши, не поразил земли проклятием» (IV, 1—6).

Такое же указание мы находим также в книге Иисуса, сына Сирахова: «восстал Илия пророк, как огонь, и слово его, как свеща, горело. Он навел на них глад, и ревностию своею умалил их. Словом господним заключил небо, и свел трижды огонь с неба. Как ты прославился, Илия, своими чудесами, и кто сравнится с тобою в славе? Ты воздвигнул мертвого от смерти и из ада словом вышнего. Ты низвел царей в пагубу и знаменитых с ложа их. Ты слышал на Синае обличение и на Хориве суд отмщения. Ты помазал царей для воздаяния и пророков преемниками по себе. Ты вознесен вихрем огненным на колеснице с огненными конями. Ты предопределен в обличительных пророчествах на времена будущие утишить гнев божий при его воспламенении, обратить сердце отца к сыну и восстановить колена Иаковлевы. Блаженны те, кои увидят тебя и украсятся любовию» (XLVIII, 1—11; в синодальной Библии перевод несколько иной).

Это представление о грядущем явлении Илии пред приходом мессии повело в греко-римскую эпоху к созданию особого обряда среди евреев. В пасхальную ночь, кроме чаш для всех присутствовавших, ставили на пасхальный стол бокал для пророка Илии, который, по поверьям, должен был явиться перед пришествием мессии вместе с Енохом в качестве вестника грядущего переворота. Появления Илии ждали именно в пасхальную ночь; после третьего бокала отец или старший открывал дверь и призывал Илию и мессию возгласом: «Благословен тот, кто должен прийти!»[5]. Этот обычай позднее распространился среди всего правоверного иудейства.

Таков Илия в позднейших ветхозаветных писаниях и еврейском быту. Спрашивается, в каком же виде выступает Илия пред нами в завете новом, где он должен был так или иначе фигурировать, так как якобы мессия уже приходил на землю в лице Иисуса и названный пророк должен был ему предшествовать.

Здесь мы наблюдаем пеструю картину. В древнейшем новозаветном произведении, в Откровении Иоанна, где о мнимобывшем явлении мессии — Иисуса на землю еще нет речи, об Илии глухо говорится в связи с предстоящим концом света и началом обетованного мессианского царства.

«И дам двум свидетелям моим,— читаем там,— и они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище. Это суть две маслины и два светильника, стоящие пред богом земли. И если кто захочет их обидеть, то огонь выйдет из уст их и пожрет врагов их; если кто захочет их обидеть, тому надлежит быть убиту. Они имеют власть затворить небо, чтобы не шел дождь на землю во дни пророчествования их; и имеют власть над водами — превращать их в кровь, и поражать землю всякою язвою, когда только захотят.

И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города... И многие из народов и колен, и языков, и племен будут смотреть на трупы их три дня с половиною, и не позволят положить трупы их во гробы. И живущие на земле будут радоваться сему и веселиться, и пошлют дары

друг другу; потому что два пророка сии мучили живущих на земле. Но после трех дней с половиною вошел в них дух жизни от бога, и они оба стали на ноги свои; и великий страх напал на тех, которые смотрели на них. И услышали они с неба громкий голос, говоривший им: взойдите сюда. И они вошли на небо на облаке; и смотрели на них враги их» (XI, 3—12).

Здесь, несомненно, имеются в виду Илия и Моисей, которые якобы должны будут выступить снова на сцену, пострадать и вторично вернуться на небо пред пришествием мессии.

В более поздних новозаветных произведениях — в евангелиях Илия фигурирует в двух различных видах. С одной стороны, он выводится здесь в сцене преображения в качестве одного из небесных собеседников мифического Иисуса (Матф., XVII, 1—13). Сюда можно присоединить еще замечание, что некоторые считали Иисуса за пришедшего на землю Илию (Матф., XVI, 14), а также указание, что предсмертные вопли Иисуса: «Или, или, лама, савахфани», т. е. «боже мой, боже мой, для чего ты меня оставил?» некоторые поняли как призыв им Илии (Матф., XXVII, 46—47).

С другой стороны, тот же Илия выступает здесь уже в новом виде,— в образе мифического предтечи и крестителя Иоанна. Это его новое мифологическое превращение в связи с новыми социальными условиями — превращение и в то же время раздвоение.

Действительно, присматриваясь к евангельской истории Иоанна Крестителя, мы видим там определенное подчеркивание, правда, местами, внутренней мифологической связи его с Илией, как предтечей мессии. Так, Лука, единственный евангелист, состряпавший из соответствующих ветхозаветных сказаний о рождении Самуила, Самсона и Исаака рассказ об обстоятельствах рождения Иоанна, влагает в уста ангела слова, что тот «предидет» перед ним (господом) в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердце отцов детям и непокоривым образ мыслей праведников, дабы представить господу народ приготовленный» (I, 17). Здесь несомненно также влияние вышеприведенных нами мест из книг Малахии и Сираха.

В дальнейших евангельских рассказах о самой деятельности и смерти Иоанна проглядывают черты опять-

таки Илии, хотя они и затерты здесь массой деталей и мотивов, надерганных из различных пророческих книг (в том числе и из Малахии). Иоанн бичует народ, призывает к покаянию, обитает в пустыне, преследуется царем и, особенно, царицей и даже внешность имеет списанной с Илии. «Иоанн же,— читаем у Марка,— носил верблюжьи волосы и пояс кожаный на чреслах своих»; «человек тот весь в волосах и кожаным поясом подпоясан по чреслам своим»,— читаем об Илии (IV Цар., I, 8).

Если необходимо еще прямое, не вызывающее сомнений, показание самих евангелий, что Иоанн предтеча является все тем же Илией предтечей, но только в своем позднейшем и параллельном виде, приведем вкладываемую в уста Иисусу беседу последнего с учениками после сцены преображения. Иисус, сходя с горы, запрещает им до времени разглашать, что он — мессия. «И спросили его ученики его: как же книжники говорят, что Илии надлежит придти прежде? Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить все. Но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели, так и сын человеческий пострадает от них. Тогда ученики поняли, что он говорил им об Иоанне-крестителе» (Матф., XVII, 10—13, 11, 14).

Оставляя в стороне более детальное доказательство тождественности Иоанна с Илией, скажем несколько слов о том, откуда же последний в этом своем евангельском, позднейшем виде получил новое имя — Иоанна *.

Не настаивая категорически, а высказывая лишь предположение, мы говорим, что целый ряд мест в новозаветных Деяниях (XIX, 1—7) и евангелиях (Иоанн, I, 29—42; Матф. XI, 2—7) говорит за то, что существовала дохристианская секта поклонников Ионна-крестителя-предтечи, знавшая лишь «крещение иоанново» и имевшая сторонников в различных местах. Секта эта позднее распалась: часть ее примкнула к христианству, другая продолжала существовать, не признавая Иисуса мессией, а ожидая другого. Зародилась она, по-видимому, среди евреев Вавилонии, чтила первоначально предтечу

* Не случайно, что в евангелиях отношения Иоанна к Иисусу отдаленно напоминают отношения Илии к Елисею («богу Иисусу»), а в Пятикнижии Моисея — отношения последнего к Иисусу Навину. *(Прим. автора)*.

Илию, но слила его образ с образом местного вавилонского божества водной стихии — Оанна (Эа) и наделила этот слитный образ созвучным еврейским именем Иоанна. Отсюда у нее — дохристианский культ Иоанна-крестителя и предтечи. В пользу такого предположения, помимо частично указанных новозаветных мест, говорит также тот факт, что на юге Вавилонии, у Персидского залива, до сих пор еще существуют остатки любопытной дохристианской гностической секты мандаитов, которые чтут Иоанна-крестителя почти как божество, наделяют его божественными чертами, отводят ему первое место в своем культе и отрицательно относятся к Иисусу, как к обманщику.

Заканчивая на этом разбор библейских сказаний об Илии и подводя итоги всему найденному о нем и его многовековой истории, мы получаем следующее: хананское земледельческое божество Ил — грозный древнееврейский пророк Илия — позднейший Илия, предтеча мессии и христианский Иоанн-креститель,— все это отдельные звенья длинной цепи многовекового исторического развития одного и того же мифологического образа.



[О ПРОРОЧЕСТВЕ И О ПРОРОКАХ]

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

О ПРОРОЧЕСТВЕ

Пророчество, или откровение, есть известное познание о какой-нибудь вещи, открытое людям богом. Пророк же есть тот, кто истолковывает откровение божие тем, которые не могут иметь верного познания о предметах божественного откровения и которые поэтому могут принимать предметы откровения только на чистую веру. Пророк ведь называется у евреев «наби»* , т. е. оратор и истолкователь, но в Писании он всегда принимается за истолкователя бога, как видно из 7-й главы, стих 1 Исхода. Там бог говорит Моисею: «Вот я ставлю тебя богом фараону, и Аарон, твой брат, будет твоим пророком». Как будто он хотел сказать: так как Аарон, истолковывая фараону то, что ты говоришь, играет роль пророка, то ты, стало быть, будешь для фараона как бы богом или заступающим его место.

О пророках мы будем говорить в следующей главе, здесь же поведем речь о пророчестве; из данного ему

* Третья коренная буква в глаголах, если она из тех, которые называются покоящимися (quiescentes), обыкновенно опускается, а вместо нее вторая буква основы удваивается, например, из «килах» по опущении покоящейся «х» делается «колал» (а из «ниба» делается «новев», откуда «нив сфасаим»— разговор или речь; так из «ваза» делается «вазае» или «вуз»).

Таким образом, лучше всего истолковал это слово «ниба» рабби Соломон Ярхи[1], но оно плохо переводится Абен Езрою, который еврейский язык не так хорошо знал. Кроме того, должно заметить, что слово «нвуах» (пророчество) есть общее и обнимает собою всякий род пророчествования, остальные же имена более специальные и большей частью относятся к тому или иному роду пророчествования, что, думаю, известно ученым. (*Прим. автора*).

определения уже следует, что естественное познание может быть названо пророчеством. Ибо то, что мы познаем при помощи естественного света, зависит только от познания бога и его вечных решений. Но так как это естественное познание обще всем людям (оно ведь зависит от общих всем людям оснований), поэтому оно не столь ценится толпой, всегда падкой до редкого и чуждого ее природе и презирающей естественные дары, вследствие этого толпа желает, чтобы естественное познание было исключено, когда речь идет о пророческом познании. Тем не менее естественное познание, как и любое другое, может с одинаковым правом называться божественным, так как его как бы подсказывают нам природа бога, поскольку мы причастны к ней, и решения бога; и отличается оно от того, которое все называют божественным, лишь тем, что последнее простирается дальше границ первого и что законы человеческой природы, рассматриваемые сами по себе, не могут быть его причиной. Что же касается достоверности, которую естественное познание в себе содержит, и источника, из которого оно проистекает (именно бога), то оно никоим образом не уступает пророческому познанию, если только кто-нибудь не желает думать или, вернее сказать, грезить, что пророки хоть и имели человеческое тело, но душа у них была нечеловеческая и потому их ощущения и сознание были совсем другой природы, нежели наши.

Но хотя естественное познание и божественно, однако распространители его не могут быть названы пророками *. Ибо то, чему они учат, и остальные люди с равною достоверностью и основательностью, как и

* Т. е. истолкователями бога. Ибо истолкователь бога есть тот, кто решения бога (ему открытые) истолковывает другим людям, которым они не были открыты и которые, принимая их, опираются только на пророческий авторитет и доверие, которое к нему имеется. Если бы люди, слушающие пророков, делались пророками, подобно тому как делаются философами те, которые слушают философов, тогда пророк не был бы истолкователем божественных решений, так как слушатели его опирались бы не на свидетельство и авторитет этого пророка, но на само (божественное) откровение и внутреннее свидетельство (как и сам пророк). Так, верховные власти суть истолкователи права в своем государстве, потому что законы, ими данные, защищаются только авторитетом самих верховных властей и только на их свидетельство опираются. (*Прим. автора*).

они, могут усмотреть и принять, и притом не на веру только.

Итак, коль скоро наша душа на основании того только, что она объективно[2] содержит в себе природу бога и причастна к ней, имеет возможность (способность, мощь — potentia) образовать некоторые понятия, объясняющие природу вещей и научающие образу жизни, то мы по справедливости можем считать природу души, если ее так понимать, за первую причину божественного откровения. Ведь все то, что мы ясно и отчетливо понимаем, все это нам подсказывает идея бога (как мы только что указали) и природа, и притом не словами, но гораздо более превосходным образом, лучше всего согласующимся с природой души, как, без сомнения, всякий, отведавший достоверности разума, на себе испытал. Но так как я намерен говорить преимущественно только о том, что касается одного Писания, то о естественном свете достаточно и того немногого, что я сказал. Поэтому перехожу к другим причинам и средствам, которыми бог открывает людям то, что превосходит границы естественного познания, а также и то, что не превосходит их (богу ведь ничто не препятствует сообщать людям другими способами то самое, что мы познаем посредством естественного света), с целью разобрать их подробнее.

Но, разумеется, все, что можно сказать об этом, должно заимствовать из одного Писания. В самом деле: что мы можем сказать о вещах, превышающих границы нашего разума, кроме того, что передается нам устно или письменно самими пророками? И так как в настоящее время, насколько я знаю, у нас нет никаких пророков, то нам ничего не остается, как развернуть священные фолианты, оставленные нам пророками, развернуть, конечно, с той осторожностью, чтобы о подобных вещах мы не утверждали или не приписывали самим пророкам ничего такого, что они сами ясно не высказывали. Но прежде всего здесь нужно заметить, что евреи никогда не упоминают о посредствующих или частных причинах и не заботятся о них, но всегда из религиозного и благочестивого побуждения или (как толпа обыкновенно выражается) из преданности богу относят все к нему. Ведь если, например, они получили от торговли деньги, то говорят, что они богом им посланы;

если они желают, чтобы случилось что-нибудь, то говорят, что бог расположил их сердце к этому; и если также они додумываются до чего-нибудь, то говорят, что это им бог сказал. Поэтому не все то, о чем Писание говорит как о сказанном кому-нибудь богом, нужно считать за пророчество и сверхъестественное познание, но только то, что Писание прямо называет пророчеством, или когда из обстоятельств рассказа следует, что было пророчество или откровение. Итак, если мы пересмотрим священные свитки, то увидим, что все, что бог открывал пророкам, было открыто им или в словах, или в образах, или тем и другим способом, т. е. в словах и образах. Слова же, а равно и образы, были либо действительные и вне воображения слышащего или видящего пророка, либо же воображаемые потому именно, что воображение пророка и наяву было так настроено, что ему ясно казалось, будто он слышит слова и видит что-то.

Посредством действительного голоса бог открыл Моисею законы, которые он хотел предписать евреям, как явствует из Исхода, глава 25, стих 22, где он говорит: «И я буду готов для тебя там и буду говорить с тобою из той части ковчега, которая находится между двух херувимов». А это показывает, что бог пользовался каким-то действительным голосом, так как Моисей, когда бы ни пожелал, находил там бога готовым для беседы с собой. И только этот голос, именно тот, которым был высказан закон, был действительный голос, как вскоре покажу.

Я предположил бы, что голос, которым бог воззвал Самуила, тоже был действительный, потому что в I кн. Самуила, гл. 3, последн. ст., говорится: «И опять явился бог Самуилу в Силоме, потому что бог открывался Самуилу в Силоме чрез слово божие». Автор как будто желал сказать, что явление бога Самуилу было не чем иным, как тем, что бог открыл ему себя в слове, или было не что иное, как то, что Самуил слышал говорящего бога. Но так как мы принуждены делать различие между пророчеством Моисея и пророчеством остальных пророков, то необходимо должно сказать, что этот голос, слышанный Самуилом, был воображаемый. Это можно заключить также и из того, что он походил на голос Илии; этот голос Самуил слышал чаще всего и потому легче мог воображать его; ведь, трижды воззван-

ный богом, он думал, что его зовет Илия. Голос, слышанный Авимелехом, был воображаемый, ибо в гл. 20, ст. 6 Бытия говорится: «И сказал ему бог во сне» и пр. Стало быть, Авимелех не наяву, но только во сне мог воображать волю бога (именно в то время, когда воображение естественным образом более всего способно к представлению несуществующих вещей).

Слова 10 заповедей, по мнению некоторых иудеев, не были произнесены богом, но они думают, что израильтяне слышали только шум, не выражавший, конечно, никаких слов, и, пока он продолжался, они непосредственно душою восприняли законы Десятисловия. Это и я когда-то думал, так как видел, что слова 10 заповедей Исхода разнятся со словами 10 заповедей Второзакония, из чего, по-видимому, следует (так как бог только один раз их высказал), что Десятисловие хочет передать не самые слова бога, но только смысл их. Но если мы не хотим насиловать Писание, то вполне следует допустить, что израильтяне слышали действительный голос. Ибо Писание во Второзаконии, гл. 5, ст. 4, отчетливо говорит: «Лицом к лицу бог говорил с вами» и пр., т. е. как два человека обыкновенно сообщают друг другу свои мысли посредством своих двух тел. Поэтому кажется более согласным с Писанием, что бог действительно создал какой-то голос, которым сам и открыл 10 заповедей. О причине же, почему слова и мысли одного Десятисловия разнятся от слов и мыслей другого, смотри гл. VIII [3]. Но и таким образом все-таки не уничтожается вся трудность. Ибо довольно мало, по-видимому, вяжется с разумом утверждение, что сотворенная вещь, зависящая от бога так же, как и остальные, могла бы делом или словом выразить сущность или существование бога или объяснить его посредством своей особы, именно говоря от первого лица: «Я есмь Иегова, бог твой», и пр. Правда, когда кто-нибудь произносит ртом: «я понял», никто не думает, что понял рот, но [думает, что поняла] только душа человека, говорящего это, потому, что рот принадлежит к природе человека, который это говорит, а также и потому, что тот, кому это говорится, постиг природу разума и легко воспринимает душу говорящего человека по аналогии с собою. Но я не понимаю: каким образом люди, которые раньше о боге ничего, кроме имени, не знали

и желали услышать его речь с целью удостовериться в его существовании, как могли они удовлетвориться созданием, которое, допустим, сказало: «Я есмь бог» (созданием, относящимся к богу не больше, чем и остальные твари, и не принадлежащим к природе бога)? А что, спрошу я, если бы бог заставил уста Моисея — но зачем Моисея? — просто даже какого-нибудь животного — произнести и сказать то же самое: «Я есмь бог», уразумели ли бы они из этого, что бог существует? Затем Писание, кажется, вполне ясно указывает, что бог сам говорил (с каковой целью он и сошел с неба на Синайскую гору) и иудеи не только слышали его говорящим, но старейшины даже видели его (см. Исход, гл. 24). И открытый Моисею закон, в котором нельзя было ничего ни прибавить, ни убавить и который был установлен как отечественное право, никогда не предписывал нам верить, что бог бестелесен, а также и то, что он не имеет никакого образа, или вида, но только то, что бог существует и что нужно в него верить и ему одному поклоняться; он предписывал не отступать от его культа, не придумывать для него какого-либо образа и не делать никакого его изображения. Ибо они, не увидав образа бога, не могли сделать никакого изображения, которое походило бы на него; оно неизбежно походило бы на какую-нибудь сотворенную вещь, виденную ими, и, стало быть, они, поклоняясь тому изображению бога, думали бы не о боге, но о вещи, на которую то изображение походит, и, таким образом, честь и поклонение, следуемые ему, они в конце концов воздавали бы той вещи. А все-таки Писание ясно указывает, что бог имеет вид, и Моисею, когда он слышал бога говорящим ему, удалось видеть фигуру бога, но только его заднюю сторону. Поэтому я не сомневаюсь, что здесь скрывается какая-то тайна; об этом мы ниже будем говорить обстоятельнее. Здесь же я перейду к рассмотрению мест Писания, указывающих на средства, которыми бог открывал людям свои решения.

Что откровение бывало посредством одних образов, явствует из первой кн. Паралипоменон, гл. 21, где бог обнаруживает перед Давидом свой гнев через ангела, держащего меч в руке. Так же точно и перед Валаамом [4]. И хотя Маймонид [5] и другие полагают, что эта история (а также и все, где рассказывается о явлении

какого-нибудь ангела, как, например, явление Маною[6], Аврааму, когда он думал принести в жертву сына, и пр.) случилась во сне, а не наяву, потому что, по их мнению, не может быть, чтобы кто-нибудь видел ангела открытыми глазами, однако они говорят, конечно, зря; ибо они только о том и заботились, чтобы вымучивать из Писания аристотелевские бредни и свои собственные выдумки; смешнее этого — для меня, по крайней мере,— кажется, ничего нет.

В образах же не реальных, а зависящих только от воображения пророка бог открыл Иосифу его будущее господство. Посредством образов и слов открыл бог Иисусу [Навину], что он будет сражаться за израильтян, именно показав ему ангела с мечом, как бы предводителя войска; это же он открыл ему и в словах, и Иисус слышал ангела. Исайе также было образно представлено (как рассказывается в 6-й гл.), что провидение божие оставляет народ, именно: в воображении он видел трижды святого бога сидящим на очень высоком троне, а израильтян, покрытых греховной нечистотою,— как бы погруженными в помойную яму и потому очень далеко отстоящими от бога. Из этого он уразумел настоящее, весьма бедственное состояние народа; грядущие же его бедствия были открыты ему в словах, как бы произнесенных богом. Я мог бы привести из Священного Писания множество примеров вроде этого, если бы не полагал, что они всем достаточно известны.

Но все это яснее подтверждается из текста кн. Числ, гл. 12, ст. 6, 7, гласящего так: «Если кто из вас будет пророком божиим, то я буду открываться ему в видении (т. е. посредством образов и иероглифов; ибо о пророчестве Моисея бог говорит, что оно есть видение без иероглифов), в снах буду говорить с ним (т. е. не посредством действительных слов и истинного голоса). Но не так Моисею (открываюсь): устами к устам говорю с ним и в видении, но не загадками, и образ бога он видит», т. е., видя меня, он как товарищ, а не перепуганный говорит со мною, как читается в Исходе, гл. 33, ст. 11. Поэтому не должно сомневаться в том, что остальные пророки не слышали действительного голоса. Это еще более подтверждается из Второзакония, гл. 34, ст. 10, где говорится: «И никогда не существовал (собственно, «восставал») в Израиле пророк, как Моисей,

которого бог знал лицом к лицу». Это, конечно, должно разуметь в смысле голоса только, ибо сам Моисей никогда не видел лица божья (Исх., гл. 33).

Кроме этих средств, я не нахожу в Священном Писании никаких других, при помощи которых бог сообщался бы с людьми, и поэтому, как мы выше показали, никаких других средств и не должно выдумывать и допускать. И хотя мы ясно понимаем, что бог может сообщаться с людьми непосредственно, ибо он, не употребляя никаких телесных средств, сообщает нашей душе свою сущность, однако, для того чтобы какой-нибудь человек только душою воспринимал что-нибудь, что не содержится в первых основах нашего познания и что не может быть выведено из них, душа его необходимо должна быть превосходнее и гораздо возвышеннее человеческой. Поэтому я не думаю, чтобы кто-нибудь другой достигал такого совершенства перед другими, кроме Христа, которому божественные изволения, ведущие людей к спасению, были открыты не в словах или видениях, но непосредственно; так что бог через душу Христа открыл себя апостолам, как некогда открылся Моисею посредством голоса, слышимого в воздухе. И потому голос Христа, как и голос, слышанный Моисеем, может быть назван голосом божьим. И в этом смысле мы можем сказать также, что мудрость божья, т. е. мудрость, превышающая человеческую, приняла в Христе человеческую природу и Христос был путем к спасению.

Но здесь необходимо напомнить, что я говорю вовсе не о том, что утверждают некоторые церкви о Христе, а также не отрицаю их положений, ибо охотно признаюсь, что я их не понимаю. То, что я сейчас утверждал, я заключаю из самого Писания. В самом деле, я нигде не читал, что бог являлся Христу или говорил с ним, но читал, что бог через Христа открылся апостолам и что он есть путь к спасению и, наконец, что старый закон передан ангелом, а не богом непосредственно и пр. Поэтому если Моисей говорил с богом лицом к лицу, как обыкновенно человек разговаривает с собеседником (т. е. посредством двух тел), то Христос имел общение с богом душой к душе.

Итак, мы утверждаем что, кроме Христа, никто не получал божественных откровений иначе, как при помо-

щи воображения, именно: при помощи слов или образов; и, стало быть, для пророчествования нужна не более совершенная душа, но [нужно] более живое воображение, как я яснее покажу в следующей главе. Здесь же теперь должно исследовать, что́ понимает Священное Писание под утверждением, что пророки были исполнены духа божьего или что пророки говорили от [имени] духа божьего. Чтобы узнать это, должно прежде исследовать, что означает еврейское слово «руах», которое люди истолковывают словом «дух».

Слово «руах» в собственном смысле означает, как известно, ветер, но оно очень часто употребляется во многих других значениях, однако производных от него. Его применяют: 1) для означения дыхания, как в псалме 135, ст. 17: «И нет духа в устах их»; 2) для означения бодрости или одушевления, как в I кн. Сам., гл. 30, ст. 12: «и возвратился к нему дух», т. е. он стал бодрым. Отсюда применяют его 3) в значении мужества и силы, как в книге Иисуса Навина, гл. 2, ст. 11: «И ни в одном человеке не стало потом духа». Также у Иезек., гл. 2, ст. 2: «И вошел в меня дух (или сила), который заставил меня встать на ноги мои». Отсюда оно применяется 4) в значении таланта, способности, как у Иова, гл. 32, ст. 8: «Конечно, оно (знание) есть дух в человеке», т. е. знание не должно искать непременно у стариков, ибо я нахожу теперь, что оно зависит от особенного таланта и способности человека. Также в кн. Числ, гл. 27, ст. 18: «Муж, в котором есть дух». Берется оно затем 5) в значении голоса чувства, как в кн. Числ, гл. 14, ст. 24: «Потому что в нем был иной дух», т. е. иной голос чувства или иная мысль. Так, в Притч., гл. 1, ст. 23: «Я выскажу вам дух (т. е. мысль) мой». И в этом смысле употребляется для обозначения воли или решения, душевного побуждения и задора, как у Иезек., гл. 1, ст. 12: «Они шли туда, идти куда был дух» (или воля). Также у Исайи, гл. 30, ст. 1: «Чтобы заключать договор и не по духу моему», и гл. 29, ст. 10: «Потому что навел на вас бог дух усыпления» (т. е. охоту спать). И в кн. Судей, гл. 8, ст. 3: «Тогда успокоился дух их», или задор. Также в Притч., гл. 16, ст. 32: «Владеющий духом (или побуждением) своим лучше берущего город». Также в гл. 25, ст. 28: «Муж, не удерживающий духа своего». И у Исайи, гл. 33, ст. 11: «Дух ваш есть огонь, который

вас пожирает». Далее, это слово «руах», поскольку оно означает дух (animus), служит для выражения всех душевных страстей, а также и дарований, как, например: «Высокий дух» — для обозначения гордости, «уничтоженный дух» для обозначения смирения, «злой дух» — вместо ненависти и меланхолии, «добрый дух» — вместо благосклонности, «дух ревности», «дух (или желание) любодеяния», «дух мудрости, благоразумия, храбрости», т. е. (так как по-еврейски мы чаще употребляем существительные нежели прилагательные) мудрый, благоразумный, храбрый дух (animus) или доблесть мудрости, благоразумия, храбрости: «дух благоволения» и пр. 6) Означает самый ум (mens) или душу (anima), как в Екклез., гл. 3, ст. 19; «Дух (или душа) один и тот же у всех» гл. 12, ст. 7: «И дух возвращается к богу». 7) Наконец, это слово означает страны света «вследствие ветров, которые дуют из них), а также стороны всякой вещи, обращенные к тем странам света. Смотри Иезек., гл. 37, ст. 9, и гл. 42, ст. 16, 17, 18, 19 и пр.

Теперь должно заметить, что какая-нибудь вещь относится к богу и называется божьей: 1) потому, что принадлежит к природе бога и составляет как бы часть бога, например, когда говорят: «могущество бога», «очи бога»; 2) потому, что находится во власти бога и действует по изволению божьему; так, небеса называются в Писании «небесами божьими», потому, что они служат колесницею и жилищем бога; Ассирия называется бичом божьим, Навуходоносор — рабом божьим и пр.; 3) потому, что посвящена богу, как «храм божий», «назарянин божий», «хлеб божий» и пр.; 4) потому, что передана через пророков, а не открыта при помощи естественного света; поэтому Моисеев закон называется законом божьим; 5) для выражения вещи в превосходной степени, как «горы божьи», т. е. высочайшие горы, «сон божий», т. е. самый глубокий сон, и в этом смысле следует объяснять место у Амоса, гл. 4, ст. 11, где бог сам говорит так: «Я разрушил вас, как разрушение божие (разрушило) Содом и Гоморру», т. е. как то достопамятное разрушение. Коль так говорит сам бог, то иначе и нельзя объяснить это место. Также и естественное знание Соломона называется божьим знанием, т. е. божественным, или выше обыкновенного. В Псалтыри кедры также называются божьими, чтобы выразить их

необыкновенную величину. А в I Сам., гл. 11, ст. 7, для означения очень сильного страха говорится: «И напал страх божий на народ». И в этом смысле иудеи обыкновенно относили к богу все, что превосходило их понимание и естественных причин, чего они в то время не знали. Поэтому гроза называлась «бранью божьей», а гром и молния — «стрелами божьими»; они ведь думали, что бог держит ветры заключенными в пещерах, которые они называли сокровищницами божьими. В этом мнении они расходились с язычниками лишь в том, что считали владыкой ветров не Эола, но бога. На том же основании чудеса называются делами божьими, т. е. изумительными делами. Ибо все естественное, конечно, есть дело божье и благодаря только божественному могуществу существует и действует. В этом смысле, следовательно, псалмопевец называет и египетские чудеса могуществом божьим, потому что они открыли евреям [находившимся] в крайней опасности путь к спасению, когда они ничего подобного не ожидали; поэтому они и удивлялись им в высшей степени.

Итак, коль скоро необыкновенные дела природы называются делами божьими, а деревья необыкновенной величины — божьими деревьями, то не удивительно, что в Бытии люди очень сильные и большого роста, несмотря на то, что они, нечестивые грабители и блудодеи, называются сынами божьими. По той же причине не только древние иудеи, но и язычники обыкновенно относили к богу безусловно все то, чем кто-либо превосходил других: фараон, ведь, как только услыхал толкование сна, сказал, что в Иосифе находится душа богов; также и Навуходоносор сказал Даниилу, что он обладает душою святых богов. У римлян это даже весьма часто встречается, ибо про все искусно сделанное они говорят: «Это сделано божественною рукою». Если бы кто захотел перевести это на еврейский язык, то он должен был бы сказать, как известно знатокам еврейского языка: «Это сделано рукою бога».

Таким образом из этого легко можно понять и объяснить те места Писания, где упоминается о духе божьем. Именно «дух бога» и «дух Иеговы» означает в некоторых местах не что иное, как очень сильный, очень сухой и пагубный ветер, как у Исайи в гл. 40, ст. 7: «Ветер Иеговы веет на него», т. е. очень сухой и пагубный ве-

тер, и в кн. Бытия гл. 1, ст. 2: «И ветер божий (или весьма сильный ветер) проносился над водою». Потом «дух божий» означает великое мужество; ведь мужество Гедеона и Самсона называется в Священном Писании «духом божиим», т. е. весьма смелым и на все готовым мужеством. Также и всякая добродетель или сила, превышающая обыкновенную, называется «духом или добродетелью божиею», как в Исх., гл. 31, ст. 3: «И исполню его (именно Веселиила) духом божиим», т. е. (как само Писание объясняет) дарованием и искусством, превышающими уровень, обычно встречающийся у людей. Так, у Исайи в гл. 11, ст. 2: «И почиет на нем дух божий», т. е., как сам пророк объясняет это потом подробно (прием самый употребительный в Священном Писании), добродетель мудрости, совета, храбрости и пр. Также и меланхолия Саула называется «злым духом божиим», т. е. очень глубокой меланхолией; слуги Саула, называвшие его меланхолию «божией меланхолией», советовали ведь ему позвать к себе какого-нибудь музыканта, чтобы он развлек его игрой на гуслях; это показывает, что они под «меланхолией божией» понимали естественную меланхолию. Далее, через «дух божий» означается самое жизненное начало в человеке, как у Иова в гл. 27, ст. 3: «И дух божий в носу моем»— намек на то, что имеется в Бытии, именно: что бог вдунул душу жизни в нос человека. Так, Иезекииль, пророчествуя мертвым, говорит в гл. 37, ст. 14: «И дам вам дух мой, и оживете», т. е. возвращу вам жизнь. И в этом смысле говорится у Иова в гл. 34, ст. 14: «Если он (т. е. бог) захотел, то дух свой (т. е. мыслящую душу, данную нам) и свою душу жизни он возвратил бы себе». Также должно понимать в кн. Бытия, гл. 6, ст. 3: «Не будет рассуждать (или не будет решать) дух мой в человеке никогда, потому что он плоть есть», т. е. человек впредь будет действовать по влечению плоти, а не души, которую я дал ему, чтобы он различал добро. Также и в псалме 51, ст. 12, 13: «Сердце чистым сотвори у меня и дух (т. е. побуждение) приличный (или умеренный) обнови во мне; не отвергни меня от лица твоего и души твоей святости не отними от меня». Так как верили, что грехи происходят только от плоти, душа же советует только доброе, то поэтому псалмопевец и взывает к помощи божьей против побуждения

плоти и просит лишь о том, чтобы душа, данная ему богом святым, была сохранена богом. Теперь, так как Писание ради слабости толпы обыкновенно изображает бога наподобие человека и приписывает богу душу, дух и душевные аффекты, а равно тело и дыхание, то поэтому в Священном Писании «дух божий» часто употребляется вместо души, т. е. чувства, аффекта, силы и дыхания уст божьих. Так, Исайя в гл. 40, ст. 13, говорит: «Кто расположил дух (или душу) божий», т. е. кто побудил душу бога, кроме самого бога, к желанию чего-нибудь; а в гл. 63, ст. 10: «И они огорчили и опечалили дух его святости». А отсюда происходит, что это слово обыкновенно берется вместо Моисеева закона, потому что оно объясняет как бы душу бога, как сам Исайя в той же главе, ст. 11, говорит: «Где тот, который вложил в среду его дух своей святости», т. е. закон Моисеев, как ясно обнаруживается из всего содержания речи; а Неемия в гл. 9, ст. 20 [говорит]: «И дух (или душу) твой благой ты дал им, чтобы сделать их разумеющими»; здесь он говорит ведь о времени законодательства и намекает также на то место Второзакония, гл. 4, ст. 6, где Моисей говорит: «Потому что он (т. е. закон) есть ваше знание и благоразумие» и пр. Также в псалме 143, ст. 10: «Душа твоя благая поведет меня на землю ровную», т. е. душа твоя, открытая нам, поведет меня на правильный путь. «Дух божий» означает также, как мы сказали, дыхание бога, которое, как и ум, дух и тело, приписывается богу в Писании в переносном смысле, например, в псалме 33, ст. 6. Затем он означает могущество божие, силу или способность, как у Иова, гл. 33, ст. 4: «Дух божий меня сделал», т. е. благость или могущество божье, или, если хотите, решение божье, ибо и псалмопевец говорит на поэтическом языке: «Велением божиим небеса сделаны и духом (или дуновением) уст его (т. е. его решением, произнесенным как бы одним дуновением) все их воинство». Также в псалме 139, ст. 7: «Куда я пойду (чтобы быть) вне духа твоего или куда убегу (чтобы быть) вне созерцания твоего», т. е. (как явствует из дальнейшего разъяснения самого псалмопевца), куда я могу уйти, чтобы быть вне твоего могущества и присутствия? Наконец, «дух божий» берется в Священном Писании для выражения аффектов чувства божьего, именно: благосклонности божьей и

милосердия; например, у Михея в гл. 2, ст. 7: «Разве умалился дух божий? (т. е. милосердие божье), таковы ли (т. е. неудачны) действия его?». Также у Захар., гл. 4, ст. 6: «Не воинством, не силою, но одним моим духом», т. е. одним моим милосердием. И в этом смысле, думаю, должно понимать и ст. 12, гл. 7 того же пророка, именно: «И они учинили сердце свое осторожным [7], чтобы не повиноваться закону и заповедям, которые бог послал через первых пророков по своему духу», т. е. по своему милосердию. В этом же смысле говорит Аггей, гл. 2, ст. 5: «И дух мой (или моя милость) пребывает среди вас, не бойтесь». Относительно же того, что говорит Исайя в гл. 48, ст. 16: «И теперь послал меня господь бог и дух его», то это, конечно, можно понимать в смысле чувства расположения и милосердия божьего или же в смысле души его, открытой в законе; ибо он говорит: «С начала (т. е. как только я пришел к вам, чтобы возвестить вам гнев божий и его приговор, вынесенный против вас) я не говорил тайно; со времени, как это было произнесено, я присутствовал (как сам он в 7-й гл. свидетельствует), а теперь я вестник радости, посланный божиим милосердием, чтобы объявить о вашем освобождении». Это также можно понимать, как я сказал, и в смысле души божьей, открытой в законе, т. е. что он теперь пришел к ним ради увещания, по предписанию закона, именно: Левит, гл. 19, ст. 17; поэтому он увещает их при тех же условиях и таким же образом, как это делал обыкновенно и Моисей, и, наконец, он, как это и Моисей делал, заканчивает предсказанием об их освобождении. Однако первое объяснение мне кажется более подходящим.

Но вернемся, наконец, к нашей цели. Из всего этого становятся ясными следующие выражения Писания, именно: «У пророка был дух божий, бог излил на людей дух свой, люди исполнены были духа божия и духа святого» и пр. Они означают только то, что пророки обладали особенною добродетелью, превышающею обыкновенную *, и что они с отменным постоянством

---

* Хотя некоторые люди имеют нечто, что другим природа не дает, однако про них не говорят, что они превышают человеческую природу, если присущие им особенности не суть таковы, что их нельзя понять из определения человеческой природы. Например,

духа подвизались в благочестии; далее, что они воспринимали душу бога или суждения его. Мы ведь показали, что «дух» по-еврейски означает как душу, так и суждение души и что поэтому и самый закон, так как он объясняет душу бога, называется духом, или душою, бога; с равным правом посему и воображение пророков, поскольку через него были открываемы божественные решения, могло быть названо душой божьей, и о пророках можно было говорить, что в них была душа божья. И хотя в нашей душе также начертана душа божья и ее вечные суждения, а следовательно, и мы (говоря согласно Писанию) познаем душу божью, однако благодаря тому, что естественное познание обще всем, оно, как мы уже сказали, не только ценится людьми, особенно евреями, которые хвалились, что они выше всех, и даже обыкновенно презирали всех, также, следовательно, и общее всем знание. Наконец, о пророках говорили, что они имеют дух божий, еще и потому, что люди не знали причин пророческого познания и удивлялись ему и вследствие этого они обыкновенно относили его, как и прочее из ряда вон выходящее, к богу и называли божественным познанием.

Итак, мы можем теперь утверждать без колебания, что пророки воспринимали божественные откровения только при помощи воображения, т. е. посредством слов или образов, и притом действительных или воображаемых. Ибо, коль скоро мы не находим в Писании никаких других средств, кроме этих, то, как мы уже показали, нам никаких других выдумывать нельзя. Но, на основании каких законов природы это совершалось, я, признаюсь, не знаю. Конечно, я мог бы сказать, как другие, что это совершилось благодаря могуществу бога, но я оказался бы болтуном. Ибо это было бы то же самое, как если бы я захотел объяснить каким-нибудь трансцендентальным термином форму какой-нибудь единич-

---

гигантский рост — редкое явление, но, однако, оно человеческое. Затем способность импровизировать стихами дается весьма немногим, тем не менее и она человеческая; равно и то, что кое-кто с открытыми глазами воображает некоторые вещи столь живо, как будто бы они находились перед ним. Но если бы нашелся кто, имеющий другие средства восприятия и другие основания познания, тот, конечно, перешел бы границы человеческой природы. (*Прим. автора*).

ной вещи. Ведь могуществом божьим все совершено. Скажу более: так как могущество природы не что иное, как само могущество бога, то несомненно, что мы постольку не понимаем могущества божьего, поскольку не знаем естественных причин; стало быть, глупо и прибегать к этому могуществу божьему, когда мы не знаем естественной причины какой-нибудь вещи, т. е. самого могущества божьего. Да нам теперь и не нужно знать причину пророческого познания. Ибо, как я уже упоминал, мы стараемся исследовать здесь только документы Писания, чтобы на основании их вывести свои заключения, как из данных природы; источники же документов нас нисколько не интересуют.

Стало быть, коль скоро пророки воспринимали божественные откровения при помощи воображения, то они, несомненно, могли воспринимать многое, что находится вне границ разума; ибо из слов и образов можно гораздо больше составить представлений, нежели из одних тех принципов и понятий, на которых зиждется все наше естественное познание.

Далее, ясно, почему пророки почти все воспринимали и всему учили в притчах и загадках и все духовное выражали телесно: все это больше согласуется с природой воображения. Теперь мы не удивимся, почему Писание или пророки столь непрямо и темно говорят о духе, или душе, бога, как [например] в кн. Числ, гл. 11, ст. 17, в I цар., гл. 22, ст. 2 и пр., не удивимся, далее, что Михей видел бога сидящим, а Даниил — в виде старца, покрытого белою одеждою. Иезекииль же — в виде огня; а те, которые находились при Христе, видели духа святого в виде нисходящего голубя, апостолы же — в виде огненных языков и, наконец, Павел до своего обращения увидел его как великий свет. Все это ведь вполне согласуется с общеизвестными представлениями о боге и духах. Наконец, так как воображение неопределенно и непостоянно, то поэтому и дар пророчества оставался у пророков недолго, а также и встречался не часто, но очень редко, именно: у весьма немногих людей, да и у них-то очень редко. А раз это так, то нам приходится теперь исследовать, откуда у пророков могла возникнуть достоверность относительно того, что они воспринимали только посредством воображения, а не при помощи точных начал разума. Но все, что только

можно сказать и об этом, должно заимствовать из Писания, так как у нас нет, как мы уже сказали, истинной науки об этом предмете, т. е. мы не можем объяснить его посредством первых его причин. А чему учит Писание относительно достоверности у пророков, это я покажу в следующей главе; в ней я решил говорить о пророках.

О ПРОРОКАХ

Из предыдущей главы, как мы уже указали, следует, что пророки были одарены не душою более совершенною, но способностью более живого воображения. Это в достаточной мере подтверждают и рассказы Писания о Соломоне, например, известно, что он отличался от других именно мудростью, но не пророческим даром. Не были пророками также известные весьма мудрые люди Еман, Дарда, Халкол; и, наоборот, люди деревенские, лишенные всякого образования, даже женки, как Агарь — служанка Авраама, обладали даром пророчества. И это согласуется с опытом и разумом. В самом деле, кто более всего наделен воображением, тот менее способен к отвлеченному мышлению; и, наоборот, кто более всего наделен разумом и больше всего его изощряет, тот обладает более умеренною способностью воображения и более подчиняет ее, держит как бы в узде, дабы она не смешивалась с разумом. Стало быть, те, кто старается искать мудрость и познания о материальных и духовных предметах в пророческих книгах, идут всецело по ложному пути. Это я и решил подробно показать здесь, потому что время, философия и, наконец, само дело этого требуют; и я мало забочусь о том, какой вой поднимет суеверие, которое ни к кому не питает бо́льшей ненависти, чем к лицам, посвящающим себя истинной науке и истинной жизни. К прискорбию, дело дошло уже до того, что люди, открыто признающиеся, что у них нет идеи о боге и что они познают бога только при посредстве созданных (сотворенных — creata) вещей (причины которых им не известны), не краснеют, обвиняя философов в атеизме.

Но, чтобы изложить предмет по порядку, я покажу, что пророчества различались не только в зависимости от воображения и физического темперамента каждого пророка, но и в зависимости от мнений, которыми про-

роки были пропитаны, и что поэтому пророчество никогда не делало пророков более знающими, как это я сейчас подробнее объясню. Но предварительно здесь должно сказать о достоверности, бывшей у пророков, потому что это, во-первых, касается содержания настоящей главы, и, во-вторых, это несколько послужит тому, что мы намереваемся доказать.

Так как простое воображение по своей природе не содержит в себе достоверности, как всякая ясная и отчетливая идея, но к нему необходимо должно быть придано нечто, именно: рассудочность, для того чтобы мы могли быть уверены в вещах, которые воображаем, то отсюда следует, что пророчество само по себе не может содержать в себе достоверности, потому что оно, как мы уже показали, зависит только от воображения. Поэтому пророки уверялись в откровении бога не посредством самого откровения, а посредством некоторого знамения (signum), как это видно на примере Авраама (см. Быт., гл. 15, ст. 8): Выслушав обещание бога, он попросил знамения; Авраам, конечно, верил богу, и требовал знамения не для того, чтобы поверить богу, но чтобы убедиться, что это обещание дает ему бог. То же самое еще яснее видно на примере Гедеона. Он ведь так говорит богу: «И сделай мне знамения (чтобы я знал), что ты говоришь со мною» (см. Суд., гл. 6, ст. 17). Моисею также бог говорит: «И это да будет тебе знамением, что я тебя послал». Езекия, давно знавший, что Исайя — пророк, попросил знамения в подтверждение пророчества, предсказавшего ему выздоровление. Это, конечно, показывает, что пророки всегда имели какое-нибудь знамение, делавшее их уверенными в том, что они пророчески воображали; и Моисей поэтому напоминает (см. Второз., гл. 18, ст. последний), чтобы от пророка требовали знамения, именно: осуществления какого-нибудь предсказанного события. Итак, пророчество в этом отношении уступает естественному познанию, которое не нуждается ни в каком знамении, но содержит в себе достоверность на основании своей природы. Пророческая достоверность была ведь не математическая, но только моральная. Это тоже видно из самого Писания, ибо во Второзаконии, гл. 13, Моисей напоминает, что если какой пророк захочет учить о новых богах, то он, хотя бы и подтверждал свое учение знамениями

и чудесами, повинен, однако, смерти; ибо, как сам Моисей продолжает, бог делает знамения, а также и чудеса для искушения народа. Об этом и Христос тоже напомнил своим ученикам, как видно из Матфея, гл. 24, ст. 24. А Иезекииль в гл. 14, ст. 9 даже ясно учит, что бог иногда обманывает людей ложными откровениями, ибо он говорит: «И когда пророк (именно ложный) обманывается и скажет слово,— я, бог, обманул того пророка». Это и Михей свидетельствует Ахаву о пророках (см. I цар., гл. 22, ст. 21).

Хотя это, по-видимому, и показывает, что пророчество и откровение — дело весьма сомнительное, однако оно, как мы сказали, считалось весьма достоверным. Ибо бог никогда не обманывает благочестивых и избранных, но, согласно известной древней поговорке (см. кн. I Сам., гл. 24, ст. 14) и как видно из истории Авигеи и ее речи, бог пользуется благочестивыми как бы орудиями своей благости, а нечестивыми — как бы исполнителями и средством своего гнева. Это весьма ясно также видно из того случая с Михеем, который мы только что цитировали. В самом деле, хотя бог решил обмануть Ахава через пророков, однако воспользовался только ложными пророками, благочестивому же открыл дело так, как оно было, и не препятствовал ему предсказывать истину. Однако, как я сказал, достоверность у пророка была только моральная, ибо никто не может считать себя праведным перед богом и хвалиться, что служит орудием благости бога, как учит и на самом деле показывает само Писание, ибо гнев божий соблазнил на народную перепись Давида, благочестие которого, однако, Писание достаточно подтверждает. Итак, вся пророческая достоверность основывалась на следующих трех вещах: 1) на том, что пророки воображали предметы откровения в высшей степени живо — так же, как мы обыкновенно наяву воспринимаем впечатление от предметов; 2) на знамении; 3) наконец и главным образом на том, что они обладали духом, склонным только к справедливому и благому. И хотя Писание не всегда упоминает о знамениях, однако следует думать, что пророки всегда имели знамение; ибо Писание не всегда имеет обыкновение рассказывать о всех условиях и обстоятельствах (как уже многие отметили), но скорее предполагает их известными. Сверх того, мы можем до-

пустить, что пророки, которые, кроме того, что содержится в законе Моисея, ни о чем новом не пророчествовали, не нуждались в знамении, потому что их [пророчества] подтверждал закон. Например, пророчество Иеремии о разорении Иерусалима подтверждалось пророчествами других пророков и угрозами закона, а потому и не нуждалось в знамении; но Анания, пророчествовавший вопреки всем пророкам о скором восстановлении государства, необходимо нуждался в знамении; иначе он должен был бы сомневаться в своем пророчестве до тех пор, пока наступление события, предсказанного им, не подтвердило бы пророчества (см. Иерем., гл. 28, ст. 9).

Стало быть, коль скоро уверенность, возникавшая в пророках вследствие знамения, была не математическая, т. е. вытекающая из необходимости понятия воспринятой или виденной вещи, но только моральная, и знамения давались только с целью убедить пророка, то отсюда следует, что знамения давались сообразно мнениям и пониманию пророка; так что знамение, делавшее одного пророка уверенным в его пророчестве, другого, пропитанного иными мнениями, не могло убедить, и потому знамения каждого пророка были различны. Точно так же и самое откровение различалось, как мы уже говорили, у каждого пророка смотря по свойству физического темперамента, воображения, а также и в зависимости от мнений, усвоенных прежде. В зависимости от темперамента пророчество различалось следующим образом: если пророк был человек веселый, то ему были открываемы победы, мир и все, что побуждает людей к радости; такие люди ведь обыкновенно очень часто воображают подобные вещи; наоборот, если пророк был меланхолик, то ему были открываемы войны, наказания и всякие беды; таким образом, поскольку пророк был сострадателен, ласков, гневен, суров и пр., постольку он был более склонен к тем или иным откровениям. По свойству же воображения пророчество различалось таким образом: если пророк был человек со вкусом, то и душу бога он воспринимал в изящном стиле; если же грубоватый — грубо. Так потом было и в отношении откровений, которые представлялись в образах, именно: если пророк был селянином, то ему представлялись быки и коровы и пр.; если же воином,—

полководцы, войска; если, наконец, он был царедворцем,— царский трон. Наконец, пророчество различалось и по несходству мнений пророков, именно: волхвам (см. Матф., гл. 2), верившим в астрологические бредни, рождение Христа было открыто тем, что они вообразили звезду, взошедшую на востоке; жрецам Навуходоносора (см. Иезекииля, гл. 21, ст. 26) опустошение Иерусалима было открыто по внутренностям животных, о чем тот же царь узнал и от оракулов, и по направлению стрел, брошенных вверх, в воздух. Затем, пророкам, верившим, что люди действуют по свободному выбору и собственной мощи, бог открывался равнодушным и не знающим о будущих человеческих действиях. Все это в отдельности мы теперь докажем на основании самого Писания.

Итак, первое обнаруживается из известного случая с Елисеем (см. II цар., гл. 3, ст. 15), который потребовал гусли, чтобы пророчествовать Иораму, и мог воспринять душу бога только после того, как он был услажден музыкой гуслей; тогда уже он предсказал Иораму с союзниками радостное событие; раньше это не могло случиться, потому что Елисей гневался на царя, а кто гневен на кого-нибудь, тот, конечно, склонен воображать о нем дурное, а не хорошее.

Что же касается того, что некоторым угодно утверждать, будто бог не открывается разгневанным и печальным людям, то они, конечно, говорят вздор, ибо бог открыл Моисею, гневавшемуся на фараона, знаменитое, достойное сожаления истребление первенцев (см. Исход, гл. 11, ст. 8), и притом не употребляя никакой музыки. Каину тоже бог открылся, когда тот был разъярен. Иезекиилю было открыто бедствие и упорство иудеев, когда он сделался нетерпеливым от гнева (см. Иезек., гл. 3, ст. 14), а Иеремия пророчествовал о несчастьях иудеев, будучи в глубокой печали и охваченный великим отвращением к жизни, так что Иосия пожелал советоваться не с ним, но с его современницею, женщиною, так как она благодаря женскому нраву была более способна открыть ему милосердие божье (см. II Парал., гл. 34). Михей тоже никогда не пророчествовал Ахаву чего-либо хорошего, что, однако, делали другие, истинные пророки (как видно из I цар., гл. 20), но в продолжение всей своей жизни пророчествовал дурное

(I цар., гл. 22, 8 и яснее во II Парал., гл. 18, ст. 7). Итак, пророки, смотря по разному физическому темпераменту, были более склонны к тем или иным откровениям. Затем, стиль пророчества различался также в зависимости от красноречия каждого пророка. Пророчества Иезекииля и Амоса написаны ведь не в изящном стиле пророчеств Исайи, Наума, но в более грубом. И если кто, знакомый с еврейским языком, желает это тщательно разобрать, тот пусть сличит между собой у разных пророков некоторые главы, трактующие один и тот же предмет: он найдет большое различие в стиле. Пусть он сравнит именно гл. I царедворца Исайи от ст. 11 до ст. 20 с главой 5 поселянина Амоса от ст. 21 до ст. 24, пусть он сравнит, затем, порядок и приемы пророчества Иеремии, которое он написал в главе 49 о Едоме, с порядком и приемами Авдия; далее, пусть он сличит также Исайи, гл. 40, ст. 19, 20 и гл. 44 от ст. 8 с гл. 8, ст. 6, и гл. 13, ст. 2, Осии. То же самое и относительно других пророков. Если все это правильно взвесить, то легко окажется, что у бога нет никакого собственного стиля в речи, но что только смотря по эрудиции и способностям пророка бог бывает изящен, точен, суров, груб, многоречив и темен.

Пророческие представления и иероглифы[8] хотя и означали одно и то же, однако различались; ибо Исайе иначе представилась слава божья, оставляющая храм, нежели Иезекиилю. Раввинам же угодно утверждать, что оба представления были совершенно тождественны, но что Иезекииль, как селянин, удивился им сверх меры и потому рассказал о них со всеми обстоятельствами. Однако же если у них не было достоверного предания об этом, чему я не верю, то они явно выдумывают это. Ибо Исайя видел шестикрылых серафимов, а Иезекииль — четырехкрылых животных; Исайя видел бога, одетого и сидящего на царском троне, Иезекииль же [видел бога] наподобие огня; тот и другой, без сомнения, видели бога сообразно тому, как они обыкновенно воображали его. Кроме того, представления различались не только образом, но и ясностью, ибо представления Захарии столь темны, что они не могли быть поняты им без объяснения, как видно из рассказа о них; а представления Даниила и после объяснения не могли быть поняты самим пророком. Это происходило, конечно, не

вследствие трудности предмета, подлежавшего откровению (говорилось ведь только о человеческих делах, превышавших границы человеческих способностей лишь тем, что они относились к будущему), но только потому, что воображение Даниила не было одинаково способно к пророчествованию наяву и во сне; это видно также из того, что тотчас по началу откровения он так перепугался, что почти отчаялся в своих силах. Поэтому вследствие слабости воображения и сил вещи ему представлялись весьма темными, и он не мог понимать их и после объяснения. И здесь должно заметить, что слова, слышанные Даниилом, были (как мы выше показали) только воображаемыми; поэтому не удивительно, что он, будучи в то время в смущении, воображал все те слова столь сбивчиво и темно, что потом ничего из них не мог понять. Те же, которые говорят, что бог не хотел открыть Даниилу предмет ясно, по-видимому, не читали слов ангела, прямо сказавшего (см. гл. 10, ст. 14), что «он пришел втолковать Даниилу то, что случится с его народом в последующие времена». Стало быть, эти вещи остались темными потому, что в то время не находилось никого, кто настолько обладал бы силой воображения, чтобы они могли быть открыты ему яснее. Наконец, пророки, которым было открыто, что бог возьмет Илию к себе, желали убедить Елисея, что тот перенесен в какое-то место, где они могут еще найти его. Это, конечно, ясно показывает, что они не прямо поняли откровение божье. Нет нужды подробнее доказывать это, ибо Писание самым ясным образом обнаруживает, что бог одарил одного пророка гораздо большею благодатью для пророчествования, нежели другого. А что пророчества или представления различались также в зависимости от мнений, усвоенных пророками, и что у пророков были разные мнения, даже противоположные, и разные предрассудки (говорю относительно вещей чисто спекулятивных, ибо относительно того, что касается честности и добрых нравов, должно думать совершенно иначе),— это я тщательнее и подробнее покажу, ибо я считаю это делом большой важности. Из этого я сделаю в конце заключение, что пророчество никогда не делало пророков более учеными, но что они оставались при своих предвзятых мнениях и что поэтому относительно чисто спекулятивных вещей мы нимало не обязаны им верить.

С какой-то странной поспешностью все убедили себя, что пророки знали все, чего человеческий разум может достигнуть; и хотя некоторые места Писания весьма ясно говорят нам, что пророки не знали некоторых вещей, все-таки люди предпочитают говорить, что в тех местах не понимают Писания, нежели допустить, что пророки чего-нибудь не знали; или же они стараются насиловать слова Писания так, чтобы оно говорило то, чего совершенно не имеет в виду. Если позволить один из этих приемов, то поистине все Писание пиши пропало. Напрасно ведь мы будем стараться доказать что-нибудь на основании Писания, если позволяется считать темным и недоступным то, что в высшей степени ясно, или толковать его по произволу. Например, в Писании нет ничего яснее того, что Иисус Навин, а может быть, и автор, написавший его историю, думали, что Солнце движется вокруг Земли, Земля же находится в покое и что Солнце в продолжение некоторого времени оставалось неподвижным[9]. Однако многие, не желая допустить, что в небесах могло быть какое-нибудь изменение, объясняют это место таким образом, что оно ничего похожего, по-видимому, и не говорит; другие же, научившиеся философствовать правильнее, понимая, что Земля движется, из всех сил стараются выжать это же самое из Писания, хотя оно явно противоречит этому. Поистине я удивляюсь им. Неужели, скажите, мы обязаны верить, что воин Иисус знал астрономию? и что ему не могло быть открыто чудо? или что солнечный свет не мог долее обыкновенного быть над горизонтом, или Иисус не понимал причины этого? Право, мне и то и другое кажется смешным. Итак, я предпочитаю сказать открыто, что Иисус не знал истинной причины того более продолжительного света и что он и вся присутствовавшая толпа заодно с ним думали, будто Солнце в ежедневном движении движется вокруг Земли и в тот день на некоторое время остановилось, и это именно они сочли за причину того более продолжительного света, не обратив внимания на то, что вследствие избытка льда, бывшего в то время в воздушных областях (см. Иис. Нав., гл. 10, ст. 11), рефракция могла быть сильнее обыкновенной или что-нибудь подобное, чего мы сейчас не исследуем. Точно так же и знамение отступавшей тени было открыто

Исайе сообразно с его пониманием, именно: через отступление Солнца назад; ибо и он думал, что Солнце движется, а Земля находится в покое, и о ложных солнцах он, может быть, никогда даже во сне не думал.

Это мы можем утверждать без всякого колебания, ибо знамение могло действительно произойти и быть предсказано царю Исайей, хотя пророк и не знал истинной причины его. О постройке Соломоновой, если только она была дана в откровении богом, должно сказать то же самое, именно: что все ее измерения были открыты Соломону по силе его разумения и мнения. Так как ведь мы не обязаны верить, что Соломон был математиком, то можем утверждать, что он отношения между окружностью и диаметром круга не знал и думал заодно с толпой рабочих, что оно равно 3 : 1. Поэтому если позволяют говорить, что мы того текста (I цар., гл. 7, ст. 23) не понимаем, то я, право, не знаю, что мы можем понять в Писании; ведь там рассказ о постройке ведется просто и чисто исторически. Если же вдобавок позволяют измышлять, что Писание думало иначе, но по какому-то неизвестному основанию пожелало так написать, то тогда выйдет не что иное, как полнейшее извращение всего Писания, ибо всякий будет в состоянии говорить с равным правом то же самое о всех местах Писания; и, стало быть, все, что только может человеческая злоба выдумать нелепого и дурного,— все это позволительно будет защищать и исполнять, подкрепляя авторитетом Писания. Но то, что мы утверждаем, не содержит ничего нечестивого, ибо Соломон, Исайя, Иисус и прочие хотя и были пророками, но все же были людьми, и надо думать, что ничто человеческое им не было чуждо. Также и Ною было открыто сообразно с его пониманием, что бог истребит род человеческий, потому что он полагал, будто мир вне Палестины не населен [10]. И не только таких вещей, но и других, более важных пророки без ущерба для благочестия могли не знать и на самом деле не знали; ведь относительно божественных атрибутов они ничему особенному не учили, но имели о боге весьма заурядные мнения; к ним и приспособливались их откровения, как я сейчас покажу на многих свидетельствах Писания. Так что легко видеть, что пророков восхваляют и прославляют не столько ради воз-

вышенности и превосходства их ума, сколько ради благочестия и постоянства их духа.

Адам — первый, кому бог открылся,— не знал, что бог вездесущ и всеведущ, он ведь спрятался от бога и старался искупить свой грех перед ним, будто перед ним был человек; поэтому бог и был открыт ему по его понятию, именно: как не вездесущий и не знающий местонахождения и греха Адама; Адам ведь слыхал или казалось ему, что бог гуляет по саду, зовет его и спрашивает, где он находится, потом спрашивает его по поводу его стыдливости, не ел ли он от запрещенного дерева. Стало быть, Адам не знал никакого другого атрибута бога, кроме того, что бог — творец всех вещей. Каину бог был открыт тоже по его понятию, именно: как не знающий человеческих дел; да Каину для раскаяния в своем грехе и не нужно было иметь более возвышенное познание о боге. Лавану бог открыл себя как бог Авраама, потому что он верил, что всякая нация имеет своего особенного бога (см. Быт., гл. 31, ст. 29). Авраам тоже не знал, что бог вездесущ и предвидит все вещи; ведь, как только он услыхал приговор над содомлянами, он попросил бога не приводить его в исполнение, прежде чем он не узнает, все ли были достойны того наказания. Авраам ведь говорит (см. Быт., гл. 18, ст. 24): «Может быть, обретаются пятьдесят праведников в том городе». И иным бог не открывался ему. В воображении Авраама он ведь говорит в ст. 21 так: «Теперь сойду посмотреть, делали ли они согласно великому воплю, дошедшему до меня, а если нет, то узнаю (дело)». И божественное свидетельство об Аврааме (о чем см. Быт., гл. 18, ст. 19) ничего не содержит, кроме одного повиновения и того, что он своих домашних наставлял справедливому и доброму, но оно не говорит, чтобы он имел о боге возвышенные мысли. Моисей также недостаточно понимал, что бог всеведущ и что все человеческие действия направляются только по его решению. Ибо хотя бог сказал ему (см. Исх., гл. 3, ст. 18), что израильтяне будут ему повиноваться, однако он сомневается и возражает (см. Исх., гл. 4, ст. 1) «Что если они мне не поверят и не будут повиноваться мне?» Поэтому и ему бог был открыт как равнодушный к будущим человеческим действиям и как не знающий о них. Он ведь дал ему два знамения и сказал (Исх., гл. 4,

ст. 8): «Если случится, что они не поверят первому знамению, поверят, однако, последнему; а если и последнему не поверят, возьми тогда немного речной воды» и т. д. И действительно, если бы кто захотел без предрассудка разобрать суждения Моисея, тот явно нашел бы, что мнение Моисея о боге сводилось к тому, что он есть существо, что он всегда существовал, существует и всегда будет существовать; по этой причине он и называет его — Иегова — именем, выражающим на еврейском языке эти три времени существования[11]. О природе же его Моисей учил только тому, что он милосерден, благосклонен и пр. и в высшей степени ревнив, как обнаруживается из весьма многих мест Пятикнижия.

Потом он верил и учил, что это существо так отличается от всех других существ, что никакое изображение какой-либо видимой вещи не может его выразить, и что его нельзя видеть, не столько по несообразности этого, сколько вследствие человеческой слабости, и, кроме того, что оно в отношении могущества есть существо особенное или единственное. Он допускал даже, что есть существа, которые (без сомнения, по распоряжению и приказанию бога) заступают место бога, т. е. существа, которым бог дал авторитет, право и мощь управлять народами, промышлять о них и заботиться; но об этом существе, которое евреи обязаны были чтить, он учил, что оно есть высший и верховный бог, или (пользуясь еврейским выражением) бог богов. Потому в песне Исхода (гл. 15, ст. 11) Моисей сказал: «Кто из богов подобен тебе, Иегова?», а Иофор (гл. 18, ст. 11). «Теперь я знаю, что Иегова больше всех богов», т. е., наконец, я вынужден согласиться с Моисеем, что Иегова больше всех богов и обладает особенным могуществом. Но верил ли Моисей, что эти существа, заступающие место бога, были им сотворены? В этом можно сомневаться, так как о творении и начале их, насколько нам известно, он ничего не сказал. Кроме того, он учил, что это существо привело в порядок из хаоса этот видимый мир (см. Быт., гл. 1, ст. 2) и вложило в природу семена и, стало быть, над всем имеет верховное право и верховное могущество (см. Второз., гл. 10, ст. 14, 15) и что по этому верховному своему праву и могуществу оно избрало еврейскую нацию и определенную

страну в мире (см. Второз., гл. 4, ст. 19, и гл. 32, ст. 8, 9) только для себя; остальные же народы и области оно предоставляло заботам прочих богов, от него поставленных, и потому оно называлось богом Израиля и богом Иерусалима (см. II Парал., гл. 32, ст. 19); остальные же боги назывались богами прочих народов, и по этой причине иудеи верили, что та область, которую бог избрал себе, требует особенного культа божества, совершенно отличного от культа других областей, даже больше: что она не может терпеть культа других богов, свойственного другим областям; верили, что те народы, которые ассирийский царь переселил в земли иудеев, растерзываются львами, потому что они не знали культа богов той земли (см. II цар., гл. 17, 25, 26 и пр.). Поэтому, по мнению Абен-Езры[12], и Иаков, когда он захотел отправиться на родину, сказал сыновьям, чтобы они приготовились к новому культу и оставили чужих богов, т. е. культ богов той земли, в которой они тогда находились (см. Быт., гл. 35, ст. 2, 3). Так же и Давид, желая сказать Саулу, что он вследствие его преследования принужден жить вне отечества, сказал, что он от наследия божьего удален и отправлен на служение к другим богам (см. I Сам., гл. 26, ст. 19). Наконец, Моисей верил, что это существо, или бог, имеет свое местожительство в небесах (см. Второз., гл. 33, ст. 26), каковое мнение было самым распространенным среди язычников. Если теперь мы обратим внимание на откровения [данные] Моисею, то найдем, что они были приспособлены к этим мнениям; в самом деле, так как он верил, что природа бога допускает те состояния, о которых мы говорили, именно: милосердие, благосклонность и пр., то поэтому бог и открывался ему согласно с этим его мнением и под этими атрибутами (см. Исх., гл. 34, ст. 6, 7, где рассказывается, каким образом бог явился Моисею, и Десятисловие, гл. 20, ст. 4, 5). Потом, в гл. 33, ст. 18, рассказывается, что Моисей просил у бога, чтобы тот позволил ему видеть его, но так как Моисей, как было уже сказано, никакого образа божия не сформировал в мозгу, а бог (как я уже показал) открывался пророкам только в зависимости от состояния их воображения, то поэтому ни в каком образе бог и не явился ему; и это, говорю, случилось потому, что образ бога не поддавался воображению Моисея. Ибо другие пророки,

именно: Исайя, Иезекииль, Даниил и другие, свидетельствуют, что они видели бога. По этой причине бог ответил Моисею: «Ты не будешь в состоянии видеть мое лицо», а так как Моисей верил, что бог видим, т. е. что это по отношению к божественной природе не содержит в себе никакого противоречия (иначе ведь он и не просил бы ни о чем подобном), то бог поэтому прибавляет: «Потому что никто, увидев меня, не будет жить»; следовательно, он дает мнению Моисея соответственное основание; он ведь говорит не то, что это содержит в себе противоречие по отношению к божественной природе, как оно есть на самом деле, но что это не может произойти вследствие человеческой слабости.

Далее, чтобы открыть Моисею, что израильтяне вследствие поклонения тельцу сделались похожи на остальные народы, бог говорит (гл. 33, ст. 2, 3), что он пошлет ангела, т. е. существо, которое вместо верховного существа заботилось бы об израильтянах, сам же он не хочет оставаться среди них. И, таким образом, для Моисея ничего не оставалось, из чего ему было известно, что израильтяне милее богу, нежели остальные народы; ведь и их бог также поручил заботе других существ, или ангелов, как видно из ст. 16 той же главы. Наконец, так как верили, что бог обитает в небесах, то поэтому бог открывался как сходящий с неба на гору, и Моисей также восходил на гору, чтобы беседовать с богом. Это не нужно было бы ему делать, если бы он мог одинаково легко воображать бога находящимся всюду.

Израильтяне почти ничего не знали о боге, хотя он им и открылся. Это они показали более чем достаточно, когда они через несколько дней воздали тельцу божественную честь и поклонение и уверовали, что он и есть те боги, которые вывели их из Египта. И, конечно, не следует верить, что люди, привыкшие к суевериям египтян, грубые, угнетенные жалким рабством, сколько-нибудь здраво разумели о боге или что Моисей научил их чему-нибудь иному, кроме образа жизни; к тому же он учил не как философ, желающий добиться, чтобы они в конце концов руководились свободою духа, но как законодатель, надеясь принудить их жить хорошо под давлением силы закона. Поэтому для них хорошее по-

ведение или истинная жизнь, служение богу и любовь к нему были скорее рабством, нежели истинной свободой, милостью и даром бога. Он ведь приказывал любить бога и соблюдать его закон из благодарности к богу за ниспосланные благодеяния (именно: освобождение от египетского рабства и пр.). И потом, он пугает, их угрозами, в случае если они преступят те правила, и, наоборот, обещает многие блага, в случае если они сохранят их. Следовательно, он учил их таким же образом, как обыкновенно родители учат совсем еще глупеньких детей. Поэтому несомненно, что они не знали ни превосходства добродетели, ни истинного блаженства. Иона думал убежать от лица божьего. Это, по-видимому, показывает, что и он верил, будто бог поручил заботу о других областях вне Иудеи другим силам, хотя и поставленным от него же. И нет никого в Ветхом завете, кто говорил бы о боге более сообразно с разумом, нежели Соломон, превосходивший всех своих современников естественным светом; поэтому он и считал себя выше закона (ибо он дан только для тех, которым не хватает разума и указаний природного ума) и все законы, касавшиеся царя и состоящие главным образом из трех пунктов (см. Второз., гл. 17, ст. 16, 17), мало уважал и даже совсем нарушал их (в этом, однако, он погрешал и поступал недостойно философа, именно: предаваясь чувственным вожделениям): он учил, что все блага счастья суетны для смертных (см. Екклезиаст) и что у людей нет ничего превосходнее разума и что для них нет большего наказания, как глупость (см. Притчи, гл. 16, ст. 22). Но возвратимся к пророкам, разноречивые мнения которых мы также предположили отметить. Раввины, оставившие нам (как рассказывается в трактате Шаббат, гл. 1, лист 13, ст. 2) те пророческие книги (какие существуют теперь), нашли суждения Иезекииля до такой степени противоречащими суждениям Моисея, что они почти порешили не допускать его книгу в число канонических и совершенно ее скрыли бы, если бы некий Ханания не взялся объяснить ее, что, говорят, наконец, он и сделал с великим трудом и усердием (как там рассказывается). Но каким способом он это сделал, именно: написал ли какой комментарий, который, может быть, погиб, или (насколько хватило смелости) изменил и скрасил по своему ра-

зумению самые слова и речи Иезекииля,— это неизвестно. Что бы там ни было, по крайней мере гл. 18 явно не согласуется со ст. 7, гл. 34, Исхода и со ст. 18, гл. 32, Иеремии и пр. Самуил верил, что бог, раз решивши что-нибудь, никогда не раскаивается в решении (см. I Сам., гл. 15, ст. 29), ибо Саулу, каявшемуся в своем грехе и желавшему поклониться богу и испросить от него прощение, он сказал, что бог своего решения о нем не изменит. Иеремии же было открыто (см. гл. 18, ст. 8, 10) обратное, именно: что бог, решил ли он для какого-нибудь народа что-либо во вред или что-либо на благо, раскаивается в своем решении, если только люди со времени приговора изменились к лучшему или к худшему. А Иоиль учил, что бог раскаивается только во вреде (см. у него гл. 2, ст. 13). Наконец, из гл. 4, Бытия, ст. 7, весьма ясно видно, что человек может побороть искушения греха и поступить хорошо; это ведь говорится Каину, который, однако, как видно из самого Писания и из Иосифа[13], никогда не поборол их. Это же самое очевидным образом вытекает из только что приведенной главы Иеремии, ибо он говорит, что бог раскаивается в своем решении, произнесенном во вред или на благо людям, смотря по желанию людей изменить нравы и образ жизни. А Павел, напротив, ничему не учит яснее того, что люди не имеют никакой власти над искушениями плоти, разве только по особенному призванию и милости божьей. См. Посл. к римлян., гл. 9 от ст. 10 и т. д. и гл. 3, ст. 5 и гл. 6, ст. 19, где он, приписав богу справедливость, оговаривается, что говорит так по человеческому способу и ради немощи плоти.

Итак, отсюда более чем достаточно обнаруживается то, что мы намеревались показать, именно: что бог приспособляет откровения к пониманию и мнениям пророков и что пророки могли не знать вещей, которые касаются чистого умозрения (а не любви к ближнему и житейской практики), и действительно не знали и что у них были противоположные мнения. Поэтому далеко не верно, что от пророков следует заимствовать познание о естественных и духовных вещах. Итак, мы приходим к заключению, что мы не обязаны верить пророкам ни в чем, кроме того, что составляет цель и сущность откровения; в остальном же предоставляется свобода верить как

кому угодно. Например, откровение Каину учит нас только тому, что бог увещевал Каина к истинной жизни; в этом ведь только и состоит конечная цель и сущность откровения, а не в учении о свободе воли или о предметах философии; поэтому хотя в словах и основаниях того увещания ясно содержится свобода воли, однако нам позволительно думать противное, так как те слова и основания были приспособлены только к пониманию Каина. Точно так же и откровение Михею хочет научить только тому, что бог открыл ему истинный исход сражения Ахава с Арамом. Только этому мы и обязаны верить; стало быть, все остальное содержание этого откровения, именно: сообщение об истинном и ложном духе божьем, о небесном воинстве, стоящем по обеим сторонам бога, а также и остальные обязательства этого откровения, нас не касается, и потому каждый пусть верит этому, как ему покажется более согласным с его разумом. О способах, которыми бог показал Иову свое могущество над всем (если только верно, что они были открыты Иову и что автор старался рассказать историю, а не иллюстрировать свои понятия, как некоторые думают), должно сказать то же самое, именно: что они были указаны сообразно с понятием Иова и только для его убеждения, а не потому, что они суть общие основания для убеждения всех. Не иначе должно утверждать и об основаниях Христа, которыми он изобличает фарисеев в упорстве и незнании, а учеников увещевает к истинной жизни, именно: что свои основания он приспособлял к мнениям и принципам каждого. Например, когда он сказал фарисеям (см. Матфея, гл. 12, ст. 26): «И если сатана сатану изгоняет, то он против себя самого разделился; итак, как же могло бы устоять его царство?», он хотел только изобличить фарисеев, исходя из их же начала, а не учить тому, что существуют демоны или какое-то демонское царство. Точно так же, когда Христос сказал ученикам (см. Матф., гл. 18, ст. 10): «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; говорю ведь вам, что ангелы их на небесах», и т. д., он хотел научить только тому, чтобы они не были горды и не презирали никого, а не иному чему, что содержится в его основаниях, приведенных им только для убеждения учеников. Наконец, то же самое, безусловно, должно сказать об основаниях и знамениях апостолов. Да и нет надобности говорить об этом под-

робнее; ибо, если бы я должен был перечислить все места в Писании, которые написаны только для одного человека или сообразно с чьим-либо понятием и которые не без большого вреда для философии отстаиваются как божественное учение, то мне пришлось бы значительно поступиться краткостью, о которой я стараюсь. Итак, удовлетворимся тем, что мною затронуто кое-что, немногое и общее; остальное любознательный читатель пусть сам разбирает самостоятельно.



ОБРЕЗАНИЕ, ЕГО СОЦИАЛЬНОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

П. ЛАФАРГ

I

Тейлор[1] отмечает, как пережиток каменного века, каменный нож, который употреблялся когда-то евреями при обряде обрезания, который и теперь употребляется ими при совершении этого обряда над детьми, умершими до достижения восьмидневного возраста[2].

Употребление каменного ножа при такой опасной операции служит важным признаком того, что обряд обрезания принадлежит к древнейшим установлениям человеческого рода.

Обрезание считали религиозным обрядом, свойственным, если не исключительно, то преимущественно евреям—благодаря той связи, которую они установили между данными им богом обещаниями и соблюдением этого обряда, благодаря той цепкости и упорству, с которыми семиты до сих пор держатся его, и тому презрению к необрезанным язычникам, которое нередко сквозит и в Новом завете. Но если держаться Библии, то мы найдем, что бог потребовал в жертву от Авраама его крайнюю плоть лишь тогда, когда Аврааму минуло 99 лет (Быт., XVII), после возвращения его из Египта, где патриарх познакомился с важным религиозным значением и научился почитанию этого обряда увечения. Таким образом, приходится признать, что не евреям принадлежит честь изобретения этого обряда, который, по словам Геродота, соблюдали с незапамятных времен египтяне, колхи и эфиопы и который финикиянами и эфиопами, по их собственным признаниям, был заимствован у егип-

тян. По-видимому, введение обряда обрезания у евреев встретило некоторые затруднения, потому что Моисей, женившись после бегства из Египта в страну Медиамскую на Сепфоре, которая вела свое происхождение от Авраама, совершил обрезание над своим сыном лишь по возвращении из Египта и после того, как бог хотел убить его (Исх., IV, 24); эту операцию над ребенком произвела его жена. Благодаря сношениям с греками, финикияне бросили обычай обрезания новорожденных (Геродот, II, 104). То же было и с самими израильтянами. Когда они оставили Египет, они отказались от обрезания и ввели его опять только тогда, когда пришел конец их скитаниям по пустыне и притом по ясному указанию всевышнего, который приказал Иисусу Навину произвести обрезание над всеми мужчинами (Иис. Нав., V). При Антиохе Втором, когда и среди евреев усилилось греческое влияние, отсутствие крайней плоти заставляло краснеть богатых жителей Иерусалима. Те из них, которые посещали общественные гимназии, где юноши без всякой одежды занимались физическими упражнениями, приделывали себе искусственно крайнюю плоть. Римский историк Цельс[3] описывает эту операцию (De re medica, VII, 25).

Египетские жрецы, рассказывает Геродот (II, 37), обрезывали себя в целях соблюдения чистоты. Но этот обычай не ограничился одной только кастой жрецов, как об этом свидетельствуют скульптура и мумии; обрезание служило знаком, который отличал египтян от чужеземцев. Позже, когда египтяне сблизились с другими народами, обрезание опять служило приметой, которая препятствовала ортодоксальным египтянам смешиваться с неверующими чужеземцами. Его возникновение и укоренение в стране относится к древнейшим временам. Оно встречается уже в самой ранней эпохе, от которой до нас дошли памятники, больше чем за 2500 лет до начала нашей эры, а возникновение его относится к еще более древним временам.

Египтяне считали обрезание до того древним, что происхождение его искали у животных, у павианов, которые, как они говорили, родятся обрезанными.

В этом странном обычае, как и в обычае вытравливания волос из тела, который добросовестно исполняли египетские жрецы, хотели видеть только акт соблюдения

чистоты, примитивную меру предосторожности против эпидемий венерических болезней, которые обыкновенно наступали после оргийных празднеств в честь бога Ваал-Фехора (Чис., XXV). Но для того, чтобы получить широкое распространение в массе и удержаться там, эта гигиеническая мера должна была принять характер религиозного обряда. И, в самом деле, когда израильтяне пришли в «обетованную землю», где получили возможность принимать участие в больших оргиастических мистериях древнего мира,— Иисус вновь установил обряд обрезания, как меру предосторожности, забытую во время странствования по пустыне. Мы не хотим умалить значение этого объяснения, в особенности в случае с Иисусом, но нельзя не признаться, что этнографические работы и религиозно-исторические исследования дают более вероятное и более общее объяснение этого варварского обычая.

II

Э. Казалис, который 23 года прожил в качестве миссионера в Южной Африке, описывает церемонии, которыми сопровождается обряд обрезания у племени базутов; его показания подтверждает также и Ливингстон. Так как первые фазы развития человечества мы можем конструировать, лишь исследуя обычаи и обряды диких и варваров, которые, выражаясь словами Летурно, представляют собой живую историю прошлого, я хочу вкратце передать показания обоих путешественников и дополнить их наблюдениями, которые сделаны в Австралии: таким путем мы скорее будем в состоянии объяснить происхождение этого обычая.

У базутов и бечуанов обряд обрезания совершается в возрасте от 13 до 14 лет. Он превращает детей в мужей. Этот обряд, который совершается лишь раз в 5—6 лет, имеет такое важное значение, что бечуаны ведут по нему свое летосчисление, как древние греки по Олимпиадам.

Молодые люди, которых таким способом «делают мужами», как бы замышляют бунт, как только они узнают, что наступило время для совершения обряда, и убегают в леса; воины преследуют их в полном вооружении и при шумных плясках приводят инсургентов, что служит сигналом для начала празднества. На следующий день

строят хижины, так называемые «mapato» (тайна, тайник), в которых молодые люди после обрезания, под руководством особых наставников, проводят от 6 до 8 месяцев, обучаясь употреблению оружия и метанию копий, здесь же они научаются владеть дубиной и отражать удары четырехгранным щитом. Они закаляют свое тело, приучаясь переносить голод, боль и усталость. Словом, они здесь учатся искусству быть мужем и воином. Их подвергают продолжительному посту, многочисленным и безжалостным бичеваниям и в то время, когда прутья со свистом опускаются и въедаются в их голые тела, менторы поучают их: «Крепитесь! Будьте мужами! Избегайте воровства и прелюбодеяния! Почитайте отца и мать! Слушайтесь своих предводителей!» Наставник имеет право убить каждого молодого человека, который делает попытку уклониться от этого ужасного воспитания, кончающегося гибелью слабых. Женщинам строжайше воспрещено подходить на близкое расстояние к «mapato», но каждый мужчина имеет право войти в хижины и к ударам и поучениям наставников присоединить и свои. Этот спартанский метод воспитания,— который философами древности и историками нового времени считается особенностью жителей Лаконии,— применялся всеми первобытными народами для воспитания воинов, способных переносить лишения и труды.

Особенность лакедемонян состояла в том, что они одни, из греческой цивилизации, сохранили варварские нравы, на которых покоилось их превосходство.

После шести или восьми месяцев строгого воспитания молодые люди с головы до ног натираются маслами и мазью, получают платье и имя, которое они сохраняют на всю жизнь, и с плясками и ликованием возвращаются в деревню. Как только они оставляют свои «mapato», последние предаются огню. Юноша, над которым совершен обряд обрезания, получает от дяди по матери метательное копье для защиты своего племени и корову для собственного пропитания. До женитьбы молодые люди, по совершении обряда обрезания, живут вместе, составляя род стражи. Они исполняют различные общественные функции: пасут скот, разыскивают и доставляют горючий и строительный материал.

У негритянских племен обрезание есть один из обрядов, которыми сопровождается посвящение юношей в

звание мужей, получение ими прав и обязанностей воина. Молодые люди, над которыми совершен обряд обрезания, составляют особую корпорацию (taka — ветвь). Она получает свое название по имени одного из своих членов, который назначается предводителем всей корпорации во всех будущих военных предприятиях: этот предводитель принадлежит к тому роду или племени, который обыкновенно предводительствует на войне. То, что историки считают изобретением отца Сезостриса, который вместе с сыном своим воспитывал детей одного с ним возраста, есть лишь общий обычай варваров. Ливингстон не сомневается, что обрезание (воднега) следует считать «скорее гражданским обычаем, чем религиозным обрядом». И так как между арабами и бечуанами нет ничего общего, и так как обрезание у бечуанов не носит характера религиозного обряда, то возникновение и распространение обрезания среди бечуанов нельзя приписать, как это обыкновенно делают, влиянию ислама.

Девочки от 13 до 14 лет, для вступления в круг взрослых, должны проделать особого рода церемонию, которая у некоторых племен носит название обрезания. Под предводительством знатных матрон они оставляют деревню и отправляются к реке, где принимают род крещения, покрывают все тело белой глиной, закрывают лицо маской, сплетенной из ивовых прутьев, и с пением меланхолических песен посвящают себя сельскохозяйственным работам, которые у этих племен всецело лежат на обязанности женщин. Вечером они носят воду в больших кувшинах и тащат хворост. Обращение с ними дурное, не обходится и без побоев.

Ливингстон передает, что их руки зачастую покрыты многочисленными следами ожогов, так как их бьют горящими головнями, чтобы испытать, в силах ли они переносить боль.

У племени галлинас в Сьерра-Леоне у молодых девушек, после того, как они научаются танцам и песням, которыми сопровождаются все их работы и все обряды (полевые работы, переноска тяжестей, погребение, свадьба и т. п.), вырезываются клиторы. Эта операция производится в полночь, в полнолуние; при этом они получают имя.

Для каждого пола существуют особые церемонии посвящения: мужчинам столь же опасно во время этого

обряда очутиться среди молодых девушек, как женщинам проникнуть в таинственное «mapato». Каждый осквернитель таинственных мистерий посвящения рискует поплатиться жизнью за свою храбрость. До своего вступления в ряды взрослых мальчики и девочки живут вместе под присмотром женщин. Но по совершении обряда, когда они уже считаются взрослыми, они разобщаются и живут отдельно; девушки с девушками и юноши с юношами, пока брак не соединит их вновь. Это разделение молодых людей племени по полу, очевидно, получило право гражданства тогда, когда групповой брак или, как его называет Морган, пуналуальный брак, пуналуальная форма семьи заменила собой кровосмесительные браки, кровную форму семьи, половую связь между братьями и сестрами [4].

Тот факт, что обрезание совершается у негров Африки не непосредственно после рождения, а с наступлением половой зрелости, в тот момент, когда происходит общение полов, есть такое же доказательство древности этого обычая, как и каменный нож, о котором говорит Тейлор: он встречается у народов, которые древнее базутов и бечуанов,— у туземцев Австралии, которые так дики и неразвиты, что не знают средств для добывания огня, хотя и знакомы с его употреблением. Если головни, которые находятся под наблюдением женщин, по какой-нибудь несчастной случайности погаснут, они вынуждены отправиться в соседний улус за огнем.

Посвящение молодых австралийцев в звание воина является таким важным событием в жизни племени, что враждебные племена по случаю такого торжества забывают свою вражду и собираются вместе. Воины для виду похищают мальчиков от 13 до 14 лет. Женщины рыдают, оплакивают свою потерю и в отчаянии до крови изрезывают себе ляжки створками раковин. Молодые люди уводятся в уединенное место; пока там совершаются таинственные обряды, один из стариков взбирается на дерево и быстро вертит *виту-виту*, священный инструмент, который состоит из овальной дощечки, висящей на сплетенной из конского волоса нити. Пронзительный звук этого инструмента предостерегает женщин и детей держаться вдали от этого места, приближение к которому неминуемо грозит им смертью.

Мальчик должен говорить тихим голосом. Ему стри-

тут волосы, приклеивают пучки мха к половым частям и под мышками, чтобы придать ему вид взрослого. Племена *пурнкаллас* и *найос* разрезают острым кремнем мужской член до шулятной мошны, после чего совершают обрезание; некоторые ограничиваются тем, что обрезают крайнюю плоть в виде кружка и затем надевают этот кружок обрезанному на средний палец левой руки, в качестве кольца. Обрезанный отправляется в горы и некоторое время должен избегать столкновений и встреч с женщинами. Караджи в Новом Южном Уэльсе не обрезают своих мальчиков, но выбивают им передний зуб, предварительно сделав надрез десны.

Третий род обрезания состоит в следующем. Один из стариков, который исполняет роль крестного отца при этом приятном обряде «конфирмации», открывает себе жилы руки и дает юноше выпить своей крови. Юноша становится на четвереньки, и старик обливает его своей кровью,— настоящее крещение кровью. Пока юноша остается в таком положении, старик делает ему длинные, тянущиеся от шеи до поясницы, надрезы, расширяя и углубляя их, насколько возможно, пальцами,— из надрезов течет кровь,— без сомнения для того, чтобы смешать свою кровь с кровью посвящаемого. Если несчастный мальчик не вынесет боли и заплачет или начнет барахтаться, воины издают особый крик, на который собираются женщины; им передается юноша, как недостойный звания воина и охотника. Тот же, который твердо переносит боль во время этого обряда, признается достойным вступить в круг взрослых, стать мужем; ему открываются тайны воинов. Его восприемник дает ему имя с особым окончанием, которое остается за ним на всю жизнь; до сих пор он носит лишь общее имя, по месту своего рождения. Он получает талисман, имеющий назначение охранять его на войне, на охоте и во время болезней — кусок кристалла, который считается испражнением божества. Этот талисман хранится им как драгоценность в мечошке, завернутом в волосы мужчины, далеко от глаз женщин, которым под страхом смерти запрещено домогаться даже взглянуть на него.

Можно привести бесчисленное множество наблюдений путешественников, описывающих подобные обряды, но и приведенных здесь достаточно, тем более, что они типичны. Они показывают, что у всех первобытных пле-

мен, какие мы знаем, вступление юношей в класс воинов и охотников сопровождается обрядом, состоящим в причинении боли вступающим в это почетное сословие и в нанесении им разного рода увечий (поранения, обрезание, выбивание зубов и т. д.); что этот обряд имеет целью испытать твердость и мужество юношей прежде, чем признать их достойными звания воина, и что обрезание мужского члена для фантазии диких кажется увечьем, наиболее соответствующим этой цели.

III

У исторических народов обрезание теряет характер гражданского обряда, совершаемого над юношами по достижении ими зрелого возраста. Многие народы совершают обряд обрезания над ребенком через несколько дней после рождения, и обрезание становится религиозным обрядом, значение которого мы и будем рассматривать теперь.

Когда испанцы открыли Мексику, обитатели которой, в числе прочих религиозных обрядов, соблюдали и обряд обрезания, многие торжественно приветствовали в них десять колен Израиля, пропавших во время плена при Салманасаре, потому, что обрезание считалось особенностью еврейского народа.

Как ни противоречивы по отношению к обрезанию показания тех, которые описывали мексиканские нравы, все согласны в том, что они имеют в виду операцию, которая производится в храмах над половыми частями: только одни утверждают, что операция эта состояла в одном надрезе; другие, напротив, настаивают, что производилось полное удаление крайней плоти. Самое важное в этих противоречивых показаниях — религиозные обряды, которыми эта операция сопровождалась.

Палацио рассказывает в письмах к испанскому королю, что кровь, которая по каплям стекала с обрезанной крайней плоти, посвящалась богам. Лас-Казас передает, что ацтеки приносили ребенка на 29-й день по рождении в храм, где главный жрец, положив его на камень, совершенно отрезал ему крайнюю плоть. По Дюрану, жрец пред изображением Гвицилопотли, бога войны, наносил ребенку легкие поранения уха и крайней плоти ножом из исландского агата, который подавала ему

мать; затем он бросал нож к ногам идола и давал имя ребенку, после чего наблюдал судьбу новорожденного по звездам и погоде.

По одному месту Евангелия от Луки (I, 39) видно, что евреи имели обыкновение давать имя ребенку в день обрезания; сам бог утвердил этот обычай, изменив имя Аврама в Авраама в тот день, когда приказал ему произвести над собой обрезание (Быт., XVII, 5). Из тех мест Ветхого завета, где речь идет об ушах и губах, которые нечисты, потому что не обрезаны, можно заключить, что израильтяне древности посвящали эти органы богу, причем делали на них надрезы пред его алтарем. У мексиканских племен матери, которые желали детей своих сделать слугами бога Гвицилопотли, должны были нанести им кровавые поранения рук и груди в год их рождения, в день празднества в честь этого бога.

Эти кровавые знаки были знаками завета, вырезанными на теле благочестивых,— завета, заключенного ими с богом. Точно такие же поранения наносились солдатам в знак подчинения их своему начальнику, и рабам, в знак того, что они составляют собственность своего господина. Кожа человека была первым пергаментом, на котором писались договоры. Бог потребовал от Авраама, чтобы он произвел обрезание над собой и всеми своими домочадцами «в знак завета между Мной и вами». Он настаивает на этом: «Восьми дней от рождения да будет у вас обрезан в роды ваши всякий младенец мужского пола»... «Непременно да будет обрезан рожденный в доме твоем и купленный за серебро твое... и да будет завет мой на теле вашем заветом вечным» (Быт., XVII, 11—14). Договоры между людьми также принимали кровавый характер, также закреплялись кровью. Арабы, рассказывает Геродот, закрепляли договоры и сделки между собой следующим образом: посторонний, непричастный к сделке, становился посреди обоих, заключающих ее, и делал каждому из них острым ножом надрез на внешней стороне ладони, около большого пальца. Затем, достав нитки из платья каждого из них, он обмакивал их в крови и натирал ими семь камней, которые лежали между ними, призывая в свидетели богов Уриталя и Аллилата.

Маленьким девочкам, которые посвящались Гвицилопотли, делались надрезы на ушах. Девочка, назначенная

в жертву, на 29-й день после рождения лишалась девственности большим пальцем главного жреца. Подобное посвящение происходило также у семитов: особенная функция Ваал-Фехора, которого израильтяне так долго и так часто обоготворяли, состояла, по раввинским показаниям, в том, что он лишал молодых девушек девственности, как и мексиканский бог.

Кровь, в особенности человеческая кровь, была тем нектаром, который связывал людей с божеством и между собою. Молодой австралиец пьет кровь своего крестного отца; негры в Конго, клянясь в верности, пьют кровь друг друга; в средние века союз с дьяволом должен был быть запечатлен собственной кровью, и еще и теперь попадаются любящие, которые пишут друг другу кровью. Человеческой крови всегда приписывались таинственные особенности.

Нацаты на Юкатане и другие мексиканские племена отрезывали пуповину у детей не непосредственно после рождения, а в день, назначаемый астрологом. Операция производилась так, что кровь, стекавшая по каплям, обливала маисовые колосья. Зерна маиса, облитые кровью, бережно хранились и сеялись в назначенное время: одна половина жатвы предназначалась на то, чтобы доставить ребенку первую твердую пищу, другую половину получал астролог после того, как из нее выделялась часть зерен, которую сам ребенок должен был посвятить богу и посеять собственной рукой.

Человеческая кровь сообщала зернам свои мистические особенности, которые сохранялись в них после многих жатв.

В Никарагуа приготовляют священный пирог из маиса, облитого кровью надрезанных половых органов.

Человек был приятнейшей жертвой для божества. Много веков прошло, пока оно разрешило людям приносить в жертву животных вместо себя. Всем известные мифы об Исааке и Ифигении показывают, что боги так высоко стоявших народов, как евреи и эллины, были так же кровожадны, как боги ацтеков. Обрезание и другие увечья были лишь смягченной формой первоначальных человеческих жертвоприношений. Первоначально приносили в жертву детей; затем, посвящая их божеству, стали довольствоваться тем, что отсекали суставы пальцев, совершали обрезание, или, наконец, наносили раны

и т. д. Дикие туземцы Нового Южного Уэльса отрезают младенцам женского пола два сустава мизинца левой руки; слово «malgum», которым они обозначают эту операцию, значит — «отрезать, чтобы защитить». Приносят в жертву, таким образом, часть ребенка — крайнюю плоть, сустав пальца, несколько капель крови,— чтобы спасти его самого. Точно так же поступил и Ликург, эта легендарная личность, которой лакедемоняне приписывают все свои учреждения. Он приказал до крови сечь детей, вместо того, чтобы приносить их в жертву на алтарь Артемиды Ортигийской, как было до него.

Как чисто религиозный обряд, обрезание обнаруживает два признака: оно — материальный знак союза между людьми и божеством. Когда вассал клялся в верности своему господину, он приносил ему горсть земли; когда мексиканец или израильтянин возносили хвалу своему богу, они приносили ему кусок своего мяса. Но, подобно животным жертвоприношениям, обрезание также обозначает и смягчение первобытного культа; прежде приносили в жертву людей, потом стали заменять их животными или довольствоваться незначительными увечьями. Но обрезание может принять и другую форму, в которой соединяются обе стороны обряда, его гражданский и религиозный характер, которые мы выше установили.

IV

Бог Эмезы [5], культ которого ввел в Риме Гелиогабал, почитается в Сирии в виде необтесанного, конусообразного камня, который, как говорят, упал с неба. Эта грубость изображения уже с достаточной ясностью свидетельствует о том, что эмезский бог принадлежит к числу древнейших божеств, а кровавые обряды, сопровождавшие его празднества, ставят вне всяких сомнений глубокую древность его культа. Во время празднеств, которые устраивались в честь этого бога, главный жрец бросал на его алтарь мужские члены.

Дион, сообщая об этом факте, не поясняет, были ли это члены трупов или живых людей. Он только утверждает, что это считалось жертвой, самой приятной божеству.

Почитание богини Иераполиса [6], как и других великих богинь древности, которые почитались народами,

жившими на восточном берегу Средиземного моря, и, по-видимому, были заимствованы ими у египтян, состояло в оскоплении, которое слуги богинь публично производили над собой в день ее празднества. Жрецы матери богов оскопляли себя (virilatatum amputare) черепком горшка из Самоса.

Для объяснения этих диких обрядов древние придумали различные сказания, в том числе одно из известнейших — миф об Аттисе-Кибеле, которая в гневе за то что фригийский пастух, посвятивший себя ей, вступил в связь с нимфой Саторией, убила наяду и жестоко наказала ее обольстителя: он был поражен безумием. Преследуемый фуриями, которые беспрерывно били его кнутом, он оскопил себя острым камнем, saxo acuto, как рассказывает Овидий. Так же, по-видимому, окончились приключения бога Озириса, ибо в метрических книгах древних египтян упоминается о крови, которая стекала каплями с фаллоса бога Солнца, который он себе отрезал. Возможно, что Озирис, подобно Аттису, причинил себе увечье лишь для того, чтобы умилостивить свою супругу и сестру Изиду. Греческая мифология также знает случай, когда бог оскопил себя.

Бог Уранос был оскоплен по приказанию своей супруги, своим сыном Сатурном. Удивительно то, что в мифах египтян, греков и народов Малой Азии причиной оскопления богов является не ревность соперников, а гнев богинь. Благодаря Аммиану Марцеллину, сохранилось предание, по которому сомнительная честь первого применения операции оскопления принадлежит Семирамиде, царице-амазонке.

Эти мифы обязаны своим происхождением не необузданной фантазии жрецов и религиозно настроенных поэтов; они скорее — сохранившиеся в религиозной форме воспоминания о суровых нравах старины. История об Аполлоне, боге света и искусства, который велел содрать кожу живьем с бога Марсиаса[7] за то, что тот вздумал вступить с ним в музыкальное состязание, является, конечно, выдумкой сварливого рапсода, которому доставило удовольствие привлечь к себе внимание публики таким рассказом, но сам акт жестокости не выдуман: его приписали богу только потому, что он произошел в то время, когда предания складывались только о богах.

Асурнасирпал, один из могущественнейших завоевателей в истории Ниневии, герой ассирийской цивилизации, виновник многочисленных построек, храмов и дворцов, приказал вырезать историю своих деяний на воротах своего дворца. Одна из этих надписей гласит: «Начальника мятежа в городе Зару, Ахсабаба, я привез в Ниневию, где велел содрать с него кожу и покрыть ею камни на стенах его города». На одном барельефе в Саргоне изображен на кресте пленник, с которого собираются содрать кожу.

Боги созданы по образу и подобию человеческому: мифы о богах лишь отражают в себе жестокие нравы и пороки людей той среды, в которой они возникли.

Оскопление, которое производилось по приказанию богинь, служит свидетельством как страшной дикости, так и социального господства женщин в древности. Эллины освободились от женского владычества еще в героический период своей истории; египтяне же господство женщин сохранили до исторического времени и сумели лишь смягчить дикий характер этого господства.

Нравы вообще смягчались в долине Нила. Во время празднеств Изиды в городе Бузирисе карийцы, жившие в Египте, временно, как пришельцы, разрезывали себе мечами кожу на лбу; египтяне же довольствовались тем, что наносили себе несколько ударов [8]. Карийцы сохранили старый обычай неизменным, египтяне смягчили его. Передняя Азия, поле битвы народов, религий и цивилизаций Востока и Запада, сохранила в культах богов и богинь варварские обычаи, которые затем проникли в Италию и Грецию в самый расцвет греко-римской культуры.

Вырезывание было единственным увечьем, удовлетворявшим богинь-амазонок; их жрецы обязаны были не только носить женскую одежду, но и телом уподобиться женщинам. Впоследствии эта опасная операция вырезывания была заменена менее опасной операцией оскопления. Обрезание, единственное увечье, которое обязаны были нанести себе египетские жрецы, быть может, не что иное, как еще более смягченная форма оскопления. В пользу такого предположения говорит тот факт, что Гелиогабал, который был главным жрецом богини Эмезской, и должен был себя оскопить, чтобы получить необходимый для исполнения жреческих

бязанностей вид женщины, боясь опасной операции полного оскопления и не менее опасной операции неполной кастрации, ограничивался только обрезанием.

Лейбниц высказал мнение, что если бы в интересах человека было доказать, что квадрат гипотенузы прямоугольного треугольника не равен сумме квадратов обоих катетов, он нашел бы способ доказать это. Человеческий дух всегда докажет то, что доказать ему хочется. Он преодолел бо́льшую трудность, чем опровержение геометрической теоремы: он нашел средства оправдать эти противоестественные и бессмысленные обряды.

Император Юлиан, который, при помощи туманных философских рассуждений, старается защитить устаревших и ставших смешными языческих богов, приводит этическое объяснение причиняемых в религиозных целях увечий; объяснение, которое вызвало справедливый гнев св. Августина и других отцов церкви. «Миф об Аттисе,— пишет он,— означает, что матерь богов, царица всех существ, подверженных рождению и смерти, спустилась на землю, чтобы полюбить Источник силы, творческую причину земных существ. Она заповедала ей творить лишь в области духа, обречь себя на связь с ней, исключающую связь с другими, чтоб сохранить святое благодетельное Единство и победить в себе природную склонность к Матери». Далее он сообщает, что иерофант[9] богини Афины, которому достоинство эллина не позволяло осквернить свое тело варварским обрядом оскопления, «воздерживался от воспроизведения... чтоб сохранить чистой и неизменной совершенную, вечную, заключающуюся в Единстве, Субстанцию». Защищая и прославляя варварские обычаи, сохранившиеся с незапамятных времен, Юлиан облек их в пышный благородный покров неоплатоновской тарабарщины, подобно тому, как Эратисфен и другие, стараясь дать рассказам мифологии метеорологическое и астрологическое толкование, значительно пополнили старую морфологию мифологией новейшей. Отвратительные увечья, оказывается, не увечья, а только моральные символы, предписывающие «не лишение определенных членов тела, а отказ от неразумных стремлений души и побуждений, излишних и вредных для познающей Причины»[10].

Моральный символизм этих увечий, который Юлиан защищает туманным философским языком погибающего

римского государства, передан Библией в картинных выражениях языка Востока. Народ Израиля считал каждого необрезанного нечистым. Обрезанию обязательно должен был подвергнуться «и купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменника» раб, и «пришелец, который поселится и захочет совершить Пасху Господу» (Быт., XVII, 12; Исх., XII, 48). Даже деревья не были свободны от обрезания. Каждое посаженное плодовое дерево три года считалось нечистым, необрезанным: плоды были его крайней плотью и употреблять их в пищу не дозволялось. На четвертый год они посвящались богу, после чего дерево и плоды считались чистыми (Лев., XIX, 23, 24). Когда Моисей хочет показать, что он недостоин взять на себя поручение божие, он говорит: «Разве фараон захочет выслушать меня, чьи губы не обрезаны?» (Исх., VI, 12). Иеремия приказывает жителям Иерусалима: «Обрежьте себя для Господа и снимите крайнюю плоть с сердца вашего», чтоб его «гнев, подобно огню, не снизошел на вас, и не воспылал неугасимо по причине злых наклонностей ваших» (IV, 4). Обрезание служило эмблемой чистоты. «Радуйтесь, жители Иерусалима,— говорит Исайя,— облекись в одежды величия своего, Иерусалим, город святой! Ибо уже не будет более входить в тебя необрезанный и нечистый» (XLII, 1). Бог угрожает своим гневом тем, сердце которых не обрезано (Лев., XXVI, 41), но он обещает долголетие и благоденствие на земле тем, сердце которых он обратит.

Подведем итоги: обрезание обнаруживает у различных классов и народов, у которых мы его наблюдали, различный, строго раздельный, характер. У жрецов Египта и Передней Азии оно является, вероятно, смягченной формой отвратительных увечий, которым они некогда подвергали себя в честь своих богинь. У диких племен обрезание — одна из церемоний при вступлении юношей в класс воинов. У других варварских народов оно служит религиозным обрядом, данью жестокому и злому божеству, которому необходимо принести в жертву часть, чтобы спасти целое, обрезать ребенка, чтобы сохранить ему жизнь,— неискоренимым знаком союза между человеком и божеством.



НЕ ВАРИ КОЗЛЕНКА В МОЛОКЕ ЕГО МАТЕРИ

Д. ФРЕЗЕР

Современный читатель будет, разумеется, немало удивлен, когда среди торжественных заповедей, провозглашенных богом древнему Израилю, встретит такое странное предписание — «не вари козленка в молоке его матери». И удивление его еще усилится при внимательном ознакомлении с одним из трех мест Пятикнижия, в которых содержится этот запрет, так как здесь из всего контекста явствует, что в данном случае речь идет об одной из первоначальных «десяти заповедей», как это было отмечено многими выдающимися библейскими критиками, начиная с Гете. Мы имеем в виду 34-ю главу Исхода. В этой главе мы читаем рассказ о том, что принято считать вторичным возвещением Моисею «десяти заповедей» после того, как он в своем гневе, вызванном идолопоклонством евреев, разбил каменные скрижали, на которых были написаны заповеди в их первоначальной редакции. Стало быть, в упомянутой главе мы имеем не что иное, как второе издание «десяти заповедей». Что это именно так, а не иначе, с полной несомненностью вытекает из стихов, служащих вступительной и заключительной частью к перечню самих заповедей. В самом деле, глава начинается так: «И сказал господь Моисею: вытеши себе две скрижали каменные, подобные прежним, и я напишу на скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил». Затем следует рассказ о беседе бога с Моисеем на Синайской горе и текст заповедей. А в заключение сказано: «И сказал господь Моисею: напиши себе эти слова, потому что в этих словах завет с тобою и

с Израилем. И пробыл там Моисей у господа сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил, и писал на скрижалях слова завета, десять заповедей». Итак, автор настоящей главы, несомненно, рассматривал содержащиеся в ней веления бога, как «десять заповедей».

Но здесь возникает затруднение. Дело в том, что отмеченные в 34-й главе Исхода заповеди только частично совпадают с их текстом, изложенным в гораздо более популярной версии декалога, которую мы читаем в 20-й главе Исхода, а также в 5-й главе Второзакония. Кроме того, в занимающей нас вторичной версии декалога заповеди выражены не с той лаконичностью и отчетливостью, как в первой версии, не так легко поддаются точному изложению, и выделение их из контекста не столько облегчается, сколько затрудняется существованием параллельной версии в Книге завета, являющейся, как мы видели, по единодушному мнению современных критиков, древнейшим кодексом Пятикнижия [1]. С другой стороны, наличие той же параллельной версии в древней Книге завета является новым доказательством подлинной древности той версии декалога, которая заключает в себе заповедь — «не вари козленка в молоке его матери».

Вопрос о составе этой древней версии декалога, вообще говоря, не порождает никаких споров между библейскими критиками; некоторые разногласия существуют лишь относительно тождественности одной или двух заповедей да и еще о порядке изложения остальных. Вот перечень заповедей, даваемый профессором К. Будде в его «Истории древней еврейской литературы» и основанный на версии декалога в 34-й главе Исхода, за исключением одной заповеди, изложенной согласно его параллельной версии в Книге завета:

1. Не поклоняйся иному богу.
2. Не делай себе литых богов.
3. Все перворожденные принадлежат мне.
4. Шесть дней работай, а в седьмой день отдыхай.
5. Праздник опресноков соблюдай в месяц, когда заколосится хлеб.
6. Соблюдай праздник седьмиц, праздник первых плодов пшеничной жатвы, и праздник собирания плодов в конце года.

7. Не изливай крови жертвы моей на квашеный хлеб.

8. Тук от праздничной жертвы моей не должен оставаться всю ночь до утра.

9. Самые первые плоды земли твоей приноси в дом господа бога твоего.

10. Не вари козленка в молоке матери его.

Таков же перечень заповедей, предложенный Велльгаузеном, с тою лишь разницей, что он опускает «шесть дней работай, а в седьмой день отдыхай» и вместо этого вводит «соблюдай праздник собирания плодов в конце года», как самостоятельную заповедь, а не часть другой.

Профессор Кеннет дает в общем такой же самый список заповедей, но в отличие от Будде он выделяет в особую заповедь праздник собирания плодов, а в отличие от Велльгаузена удерживает закон субботнего отдыха; в противоположность обоим он опускает запрет — «не делай себе литых богов». В общем его конструкция декалога основана также преимущественно на версии, содержащейся в 34-й главе Исхода, и представляется в следующем виде (отступления от упомянутой версии отмечены курсивом):

1. *Я — Иегова, твой бог*; не поклоняйся иному богу (ст. 14).

2. Праздник опресноков соблюдай; семь дней ешь пресный хлеб (ст. 18).

3. Все, разверзающее *утробу, принадлежит* мне, также и весь скот твой мужского пола, первенцы из волов и овец (ст. 19).

4. *Соблюдай мои субботы*; шесть дней работай, а в седьмой день отдыхай (ст. 21).

5. Праздник седьмиц плодов совершай в конце года (ст. 22).

6. Праздник *собирания плодов* совершай в конце года (ст. 22).

7. Не изливай (буквально — не убивай) крови жертвы моей на квашеный хлеб (ст. 25).

8. Тук от праздничной жертвы моей не должен оставаться всю ночь до утра (Исх. XXIII, 18). Исх. XXXIV, 25 ограничивает этот закон пасхальной жертвой.

9. Самые первые плоды земли твоей приноси в дом господа, бога твоего (ст. 26).

10. Не вари козленка в молоке матери его (ст. 26).

Какой бы из этих вариантов декалога мы ни взяли, каждый из них резко отличается от привычной нам версии десяти заповедей. Моральные нормы в них совершенно отсутствуют. Все без исключения заповеди относятся всецело к вопросам ритуала. Все они имеют строго религиозный характер, определяя самым скрупулезным образом мелочные подробности отношений человека к богу. Об отношениях человека к человеку не говорится ни слова. Бог выступает в этих заповедях перед людьми, как феодал перед своими вассалами. Он требует от них строгого выполнения всех повинностей до последнего гроша, а их внутренние взаимоотношения, поскольку они не касаются этих феодальных обязанностей, его нисколько не интересуют. Как все это не похоже на замечательные шесть заповедей другой версии: «Почитай отца твоего и мать твою. Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего».

Если мы спросим себя, которая из этих двух расходящихся между собою версий древнее, то ответ может быть только один. Странно было бы предположить, в противоположность всем историческим аналогиям, что правила морали, входившие первоначально составною частью в древний кодекс, впоследствии были выброшены и заменены правилами религиозного ритуала. Представляется ли, например, вероятным, что заповедь «не кради» была позднее изъята из кодекса и вместо нее включено предписание — «тук от праздничной жертвы моей не должен оставаться всю ночь до утра»? Можно ли вообразить, что заповедь «не убивай» была вытеснена другой — «не вари козленка в молоке его матери»? Такое предположение не вяжется со всем смыслом истории человечества. Естественно думать, что моральная версия декалога, как ее можно назвать по ее преобладающему элементу, принадлежит к более позднему времени, чем ритуальная версия. Ведь именно моральная тенденция и придавала силу учению сперва еврейских пророков, а потом и самого Христа. Мы будем, вероятно, недалеки от истины, если предположим, что замена

ритуального декалога моральным совершалась под влиянием пророков.

Но если таким образом из двух версий декалога ритуальная версия должна быть, как я думаю, признана более древнею, то спрашивается: почему правилу «не вари козленка в молоке его матери» придано такое серьезное жизненное значение, что оно было помещено в первоначальном кодексе еврейского народа, тогда как несравненно более важные, на наш взгляд, правила, как запрещение убийства, кражи и прелюбодеяния, были исключены из него? Заповедь эта служила большим камнем преткновения для библейских критиков и была различным образом истолкована ими. Едва ли во всем ритуальном законодательстве найдется другой закон, на котором бог чаще настаивал бы и который бы люди более искажали, чем запрет варить козленка в молоке его матери. А если так, то правило, столь усердно внедрявшееся божеством или, во всяком случае, законодателем в умы народа, заслуживает нашего особенного внимания. Если комментаторам до сих пор не удалось выяснить его истинный смысл, то причиною этому была та точка зрения, с которой они подходили к вопросу, или же неполнота их информации, а не трудности, лежащие в самом вопросе. Так, предположение прежнего, да и нынешнего времени о том, что правило это продиктовано какой-то утонченною гуманностью, противоречит духу кодекса, содержащего означенный запрет. Законодатель, который, как это видно из остального содержания первоначального декалога, не обращал ни малейшего внимания на чувства людей, едва ли интересовался больше материнскими чувствами козы. Более приемлемым можно считать другой взгляд, согласно которому запрет направлен против какого-то магического или идолопоклоннического обряда, вызывавшего осуждение законодателя и стремление искоренить его. Такое объяснение было принято, как наиболее правдоподобное, некоторыми выдающимися учеными, начиная с Маймонида и кончая Робертсон-Смитом, но оно не подкреплялось положительными фактами, ибо нельзя придавать сколько-нибудь серьезное значение голословному утверждению одного анонимного средневекового писателя-караима, который говорит, что «у древних язычников существовал обычай — после сбора урожая варить

козленка в молоке его матери, а потом окроплять тем молоком деревья, поля и фруктовые сады; по народному поверью обряд этот обладал магической силой увеличить урожай будущего года». Поскольку такое объяснение предполагает существование поверья, лежащего в основании интересующего нас запрета, оно может быть признано правильным. А потому следует обратиться к рассмотрению вопроса о том, не встречаются ли аналогичные запреты, с указанием на причины таковых, среди первобытных пастушеских племен в настоящее время, ибо по самому существу своему такие обычаи могут быть свойственны скорее пастушеским, чем земледельческим народам.

У современных пастушеских племен в Африке существует повсеместно глубоко вкоренившееся отвращение к кипячению молока, основанное на боязни, что если вскипятить молоко от коровы, то последняя перестанет доиться и может даже погибнуть от причиненного ей этим вреда. Например, у магометанских туземцев в Сьерра-Леоне и в соседних местностях коровье молоко и масло составляют важный предмет народного питания, но «они никогда не кипятят молоко, боясь, что оно от этого пропадает у коровы, а также не продают его тому, кто стал бы это делать. Подобное суеверие существует у булломов относительно апельсинов, которых они не продают тем, кто бросает корки в огонь, чем можно причинить преждевременное падение с дерева незрелых плодов». Итак, мы видим, что у названных туземцев предрассудок о вреде кипячения молока основан на начале симпатической магии. Молоко, даже отделенное от коровы, не теряет своей жизненной связи с животным, так что всякий вред, причиненный молоку симпатически, сообщается корове. Отсюда кипячение молока в горшке равносильно кипячению его в коровьем вымени, т. е. иссяканию самого его источника. Такое объяснение подтверждается поверьем марокканских магометан, у которых, впрочем, запрещается кипятить коровье молоко только в течение определенного времени после отела. Они полагают, что «если при кипячении молоко сбежало и попало на огонь, то у коровы заболеет вымя, либо она перестанет доиться, либо молоко ее будет жидким; если же молоко случайно попадает в огонь, то корова или теленок скорее всего околеет. У племени аит-вериа-

гел в Марокко не полагается кипятить молозиво через три дня и до истечения сорока дней после отела; в противном случае околеет теленок, или же молоко коровы будет давать мало масла». Здесь кипячение молока возбраняется не безусловно, а только в продолжение известного срока после рождения теленка, когда, как предполагается, существует наиболее тесная симпатическая связь между коровой и ее теленком или молоком. Такое ограничение правила определенным сроком имеет свое особое значение и скорее подтверждает, нежели устраняет, приведенное объяснение этого запрета. Другим подтверждением служит поверье, касающееся последствий, какие наступают для коровы, если молоко ее попадает в огонь. Если подобный случай имел место в обыкновенное время, то от этого пострадает корова или ее молоко; но если такой же случай произошел вскоре после отела, когда густое творожистое молоко носит специальное название молозива, то корова либо теленок должны околеть. Здесь, очевидно, имеется в виду, что если в такое именно критическое время молозиво попадает в огонь, то это почти все равно, как если бы сама корова или теленок попали в огонь и сгорели бы; настолько тесна бывает симпатическая связь между коровой, ее теленком и молоком. Ход мыслей в этом случае может быть иллюстрирован аналогичным поверьем, существующим у тораджа в центральном Целебесе. Среди этого племени сильно распространено потребление пальмового вина, отстой которого дает отличные дрожжи для печенья хлеба. Но некоторые тораджи не желают продавать европейцам этот отстой для означенной цели, боясь, что пальмовое дерево, из которого добыто вино, вскоре зачахнет, если дрожжи в процессе хлебопечения придут в соприкосновение с жаром от огня. Здесь мы наблюдаем явление, совершенно аналогичное предубеждению африканских племен против кипячения молока, как причины, вызывающей пропажу молока у коровы или даже ее смерть. Такую же полную аналогию представляет собой предрассудок, удерживающий булломов от того, чтобы бросать в огонь апельсиновые корки, отчего само апельсиновое дерево может засохнуть от жары, и плоды упадут с него преждевременно.

Противниками кипячения молока из боязни навести порчу на корову являются также пастушеские племена

Центральной и Восточной Африки. Когда Спик и Грант совершали свое памятное путешествие от Занзибара к источникам Нила, им пришлось проезжать через округ, лежащий к югу от озера Виктория-Нианца. Местный царек жил в деревне Нунда и «имел 300 молочных коров; тем не менее мы ежедневно испытывали затруднение в покупке молока и должны были сохранять его в кипяченом виде на случай, если в следующий день его не удастся достать. Это вызывало неудовольствие туземцев, которые говорили: если вы так будете поступать, то у коров пропадет молоко». Точно так же Спик рассказывает, что ему доставляли молоко некоторые женщины из племени вагума (багима), которых он лечил от воспаления глаз, но при этом добавляет: «однако я не мог кипятить молоко иначе, как тайком, потому что женщины, узнав об этом, прекратили бы свои приношения, ссылаясь на то, что кипячение молока околдует их коров, которые заболеют и перестанут доиться». У массай, в Восточной Африке, чисто пастушеского племени, живущего продуктами скотоводства, кипячение молока «считается вопиющим преступлением, могущим служить достаточным поводом для того, чтобы перебить целый караван, так как оно лишает коров молока». Тот же предрассудок существует среди баганда, в Центральной Африке, у которых кипячение молока разрешается в одном только случае: «молоко, выдоенное у коровы в первый раз после отела, отдавалось пастушонку, который относил его на пастбище, где по обычаю показывал товарищам-пастухам отелившуюся корову и теленка, после чего молоко подвергалось медленному кипячению, пока не превращалось в лепешку, которую все вместе съедали. Сходные правила и исключения из него существуют у багима, или банианколе, пастушеского племени в Центральной Африке. «Кипятить молоко для питья нельзя, так как это может повлечь за собою болезнь для стада и даже смерть отдельных коров; его полагается кипятить только при совершении обряда, когда у теленка отпадает пуповина, и молоко, почитавшееся до тех пор священным, приобретает свое обычное назначение. Молоко только что отелившейся коровы считается табу в течение нескольких дней, пока у теленка не отпадет пуповина; в течение этого времени исключение делается лишь для одного из членов семьи, который пьет это молоко, но

должен остерегаться прикосновения к молоку другой коровы». Точно так же у тонга, одного из племен банту в Юго-Восточной Африке, «молоко в первую неделю после отеления коровы считается неприкосновенным (табу). Его нельзя смешивать с молоком других коров, пока у теленка не отпала пуповина; но его можно кипятить и кормить им детей, на которых запрет почему-то не распространяется. По истечении этого времени молоко никогда не кипятится — не потому, что оно считается табу, но таков уже обычай, для объяснения которого туземцы не приводят никаких сколько-нибудь понятных доводов». Возможно, что тонга сами забыли первоначальные основания установленных обычаем ограничений относительно употребления молока. Так как страна их расположена по побережью бухты Делагоа и вблизи от нее на португальской территории, то они уже несколько веков находятся в сношениях с европейцами и естественно пребывают не в столь первобытном состоянии, как племена Центральной Африки, которые вплоть до середины XIX в. были совершенно изолированы от европейского влияния. Таким образом, по аналогии с этими пастушескими племенами, сохранившими почти в чистом виде свои первобытные воззрения и обычаи, мы можем с уверенностью заключить, что и у тонга обычай, запрещающий кипячение молока, первоначально имел в своем основании опасение порчи (в силу симпатического влияния) коров, от которых взято молоко.

Те же багима Центральной Африки утверждают, что «если европеец наливает в чай молоко, то он этим убивает корову». У этого племени «существует странный взгляд, что коровам известно, какое употребление делается из их молока. Часто приходится слышать от пастуха такого рода басни, будто та или иная корова не хочет, чтобы доили, ибо знает, что вы будете кипятить ее молоко». По-видимому, это сообщение основано на неправильном понимании туземных взглядов по данному вопросу. Судя по аналогичным примерам, это поверье надо понимать не в том смысле, что корова не хочет давать молоко, а в том, что она не может его давать, так как ее вымя истощилось вследствие жара от огня, на котором кипятилось молоко. У банкоро, другого пастушеского племени в Центральной Африке, «не полагается ни кипятить, ни разогревать молоко на огне, ибо

от этого может пострадать стадо». У сомали, в Восточной Африке, «верблюжье молоко никогда не разогревают из боязни околдовать животное». Такое же запрещение кипятить молоко и на том же, вероятно, основании существует у южных галла, в той же местности, у нанди, в Британской Восточной Африке, и у вагого, вамеги и вагумба, трех племен бывшей Германской Восточной Африки. Среди племен англо-египетского Судана «большинство гадендоа, равно как артега и ашраф, не кипятят молока».

Пережиток подобной веры в симпатическую связь между коровой и ее молоком существует, как передают, в настоящее время у некоторых народов Европы. У эстонцев принято перед тем, как кипятить первое молоко только что отелившейся коровы, класть под котелок, куда его собираются перелить, серебряное кольцо и небольшое блюдце. Это делается для того, «чтобы предохранить от заболевания коровье вымя, а также молоко от порчи». Эстонцы полагают также, что «если молоко при кипячении прольется через край и попадет в огонь, то у коровы заболевают сосцы». Такое же поверье существует у болгарских крестьян, полагающих, что в этом случае корова станет давать меньше молока или же вовсе перестанет доиться. Последние примеры, где нет речи о запрещении кипятить молоко, указывают на веру в дурные последствия сгорания его в огне, отчего у коровы заболевают сосцы или пропадает молоко. Мы видели, что у мавров в Марокко имеются совершенно такие же взгляды на вредные последствия случаев, когда молоко при кипячении, сбежав через край посуды, попадает в огонь. Нет нужды предполагать, что этот предрассудок проник из Марокко через Болгарию в Эстонию или обратно из Эстонии через Болгарию в Марокко. Во всех трех странах это поверье могло возникнуть самостоятельно в силу элементарного закона ассоциации идей, который свойствен всему человечеству и лежит в основе симпатической магии.

Такой же ход мыслей следует предположить у эскимосов, которые придерживаются правила, что во время ловли лососей нельзя кипятить воду у себя дома, так как «это может повредить лову». Мы должны допустить, хотя не имеем о том прямых сведений, что кипячение воды в доме в такое время, по мнению эскимосов,

способно симпатическим путем повредить лососям в реке или вспугнуть и тем самым сорвать улов.

Подобным опасением повредить основному источнику народного питания могла быть продиктована древняя еврейская заповедь «не вари козленка в молоке его матери». Но такое толкование предполагает запрещение варить козленка во всяком вообще молоке, потому что коза при кипячении ее молока одинаково подвергается порче, независимо от того, была ли она матерью сваренного козленка или не была. Специальное упоминание о молоке матери можно объяснить двояким образом: тем, что для данной цели фактически употреблялось обыкновенное материнское, а не другое молоко, или же тем, что в таком случае порча козы представлялась еще более вероятным последствием, чем во всяком ином. В самом деле, здесь коза связана с горшком, где варится и ее козленок, и ее молоко, двойными симпатическими узами, а потому опасность потерять молоко, если не самую жизнь, от огня и кипячения вдвое больше для матери козленка, нежели для чужой козы.

Но спрашивается: если речь идет об отрицательном отношении собственно к кипячению молока, то почему в заповеди, вообще, упоминается о козленке? Ответ на этот вопрос дают, быть может, нравы племени баганда.

Здесь сваренное в молоке мясо считается очень лакомым блюдом, и проказники-мальчишки, да и взрослые беззастенчивые люди, больше думающие о личных удовольствиях, чем о благополучии стад, часто исподтишка дают волю своим греховным вожделениям и угощаются этим запретным кушаньем, равнодушные к печальной участи, ожидающей бедных коров и коз. Таким образом, еврейская заповедь «не вари козленка в молоке его матери», возможно, была направлена против такого рода лиходеев, чье тайное обжорство осуждалось общественным мнением, как серьезная угроза главному источнику народного питания. Отсюда понятно, почему в глазах первобытного пастушеского племени кипячение молока являлось более гнусным преступлением, нежели кража или убийство. Ведь вор и убийца посягают лишь на отдельных лиц, тогда как кипячение молока, подобно отравлению колодцев, угрожает существованию целого племени, подрывая основной источник его питания. Вот почему в первом издании еврейского декалога мы не на-

ходим заповедей: «не кради» и «не убивай», а взамен того читаем: «не кипяти молоко».

Идея о симпатической связи, существующей между животным и добытым от него молоком, объясняет некоторые другие соблюдаемые пастушескими народами правила, остававшиеся до сих пор непонятными. Так, дамара или гереро, в Юго-Западной Африке, питаются преимущественно молоком, но никогда не моют посуды, из которой пьют его, будучи убеждены в том, что в противном случае коровы перестанут доиться. Они, очевидно, полагают, что смыть осадок молока в горшке — все равно, что удалить остатки молока из коровьего вымени.

У племени массаи «принято хранить молоко в специально для того изготовленных тыквенных бутылках, куда лить воду не полагается; чистят же их древесной золой».

Подобно тому как гереро воздерживаются, ради здоровья коров, от мытья водой своей посуды для молока, другое пастушеское племя, багима, по той же причине не моет тела водою. «Ни мужчины, ни женщины не умываются, так как полагают, что этим можно повредить скотине. Они вместо этого для очищения кожи принимают сухую ванну, а именно, мажутся маслом и особою красною глиною, а потом, когда кожа высохла, втирают масло в тело». Умывать тело водою, по их мнению, значит «навести порчу на свой скот и на свою семью».

Далее, некоторые пастушеские племена полагают, что на скот оказывает симпатическое влияние не только вещество, употребляемое для чистки посуды из-под молока, но и вещество, из которого сделана посуда. Так, у багима «принято пользоваться для молока не железной посудой, а только деревянными мисками, тыквенными бутылками или глиняными горшками. Всякая другая посуда, по их поверию, причинит вред скотине и может даже вызвать болезнь у коров». Точно так же у баниоро посуда для молока почти вся деревянная либо тыквенная, хотя попадаются в деревне и молочные горшки из глины. «Металлическая посуда не употребляется; у пастушеских племен возбраняется сливать молоко в такую посуду из боязни, что это повредит коровам». Равным образом у баганда «молочная посуда делается большей частью из глины и гораздо реже из дерева; население относится с предубеждением к жестяной или

оловянной посуде, как вредной для коров». У нанди «для хранения молока служат исключительно тыквенные бутылки (калабасы); всякая другая посуда считается опасной для скота». У акикуйу многие думают, «что доить скотину можно только в тыквенную чашу, а не в другую какую-нибудь посуду (например, в европейскую белую эмалированную); иначе животное лишится молока».

Представление некоторых пастушеских племен о существовании прямой физической связи между коровой и ее молоком даже после отделения его от животного завело их так далеко, что у них запрещается соприкосновение молока с мясом или овощами, каковое, по мнению этих племен, может повредить корове. Так, массаи всячески стараются изолировать молоко от мяса, убежденные в том, что всякое соприкосновение между ними должно привести к заболеванию коровьего вымени и к истощению молока у скотины. Поэтому они редко соглашаются, и то весьма неохотно, продавать молоко на сторону, опасаясь, что покупатель нарушит упомянутый запрет и тем вызовет болезнь у коровы. По той же причине они не держат молока в посуде, где варилось мясо, а также не кладут мясо в посуду, где раньше находилось молоко; они поэтому имеют особую посуду для того и другого. Подобный обычай, основанный на таком поверье, имеется у багима. Один немецкий офицер, проживавший в их стране, предложил им как-то свой кухонный горшок в обмен на их молочную посуду, но они отказались от такой мены, сославшись на то, что если они станут сливать молоко в горшок, где раньше варилось мясо, то корова околеет.

Но нельзя смешивать молоко с мясом не только в горшке, но и в желудке человека, потому что и в этом случае угрожает опасность корове, чье молоко было таким путем осквернено. Поэтому пастушеские племена, питающиеся молоком и мясом своих стад, всячески избегают есть то и другое одновременно; между употреблением мясной и молочной пищи должен пройти значительный промежуток времени. Иногда прибегают даже к рвотному или слабительному, чтобы очистить как следует желудок при переходе от одной пищи к другой. Например, «массаи питаются исключительно мясом и молоком; воины пьют коровье молоко, а женщины—козье.

Считается большим преступлением одновременно употреблять в пищу молоко (которое никогда не кипятится) и мясо. Десять дней подряд соблюдается молочная диета, а в следующие десять дней — мясная. Предубеждение против смешения обоих родов питания доходит до того, что перед тем, как перейти от одного из них к другому, массаи принимают рвотное». Правила о диете особенно обязательны для воинов. Они обычно в течение 12 или 15 дней ничего не едят кроме молока и меда, а затем на такой же срок переходят на мясо и мед. Но каждый раз перед переменой диеты они принимают сильное слабительное средство, состоящее из крови с молоком и вызывающее, как говорят, рвоту и понос — так, чтобы в желудке не оставалось ни малейших следов прежней пищи: с такой тщательностью избегается смешение молока с мясом или кровью. И нам совершенно определенно говорят, что они это проделывают не для поддержания собственного здоровья, а ради своих стад, ибо верят, что иначе уменьшится молочность коров. Точно так же вашамба, в Восточной Африке, никогда не мешают за обедом мясо с молоком, полагая, что от этого непременно околела бы корова. Многие же из них неохотно продают европейцам молоко от своих коров, боясь, что покупатель по неведению или легкомыслию смешает в своем желудке молоко с мясом и тем причинит смерть скотине. Багима — пастушеское племя, живущее главным образом молоком своих стад; начальники же и богатые люди едят также и мясо. Но «говядину и другое мясо едят только вечером, запивая пивом; говядину не едят вместе с овощами, а молоко после нее не пьют несколько часов подряд; обыкновенно после мясного обеда с пивом полагается переждать всю ночь, прежде чем снова пить молоко. Существует твердое поверье, что если молоко смешается в желудке с мясом или овощами, то коровы заболеют». У другого пастушеского племени, баниоро, после мяса и пива можно пить молоко лишь через 12 часов, а «если есть пищу без разбора, то скотина захворает». У нанди, в Британской Восточной Африке, «нельзя есть вместе мясо и молоко. Мясо после молока можно есть через 24 часа, причем сперва полагается есть отваренное в супе мясо, а потом уже жаркое. После мяса разрешается пить молоко через 12 часов, но перед этим нужно проглотить немного соли и воды. Если под

рукой нет соли, добываемой из соляного источника, то вместо нее можно глотнуть крови. Исключение из этого правила допускается в пользу маленьких детей, недавно обрезанных мальчиков и девочек, родильниц и тяжелых больных. Всем им дозволено одновременно есть мясо и пить молоко — их называют pitorik. А прочих людей за нарушение правила полагается отхлестать плетьми». У пастушеского племени сук, в Британской Восточной Африке, возбраняется в один и тот же день есть мясо и пить молоко. Хотя авторы, сообщающие об этих правилах у нанди и сук, не приводят никаких оснований для существующих запретов, но по аналогии с обычаями других племен можно с большей вероятностью заключить, что у названных двух племен мотивом запрещения является все та же боязнь смешения в человеческом желудке молока с мясом, отчего для коров возникают вредные и даже роковые последствия.

Аналогичные, хотя не столь строгие правила об отделении молочной пищи от мясной соблюдаются у евреев до сих пор. Евреи, отведав мяса или мясного супа, не должны есть сыра и вообще молочной пищи в течение одного часа, а более правоверные люди удлиняют этот срок до шести часов. Кроме того, мясо и молоко строго изолируются друг от друга. Существует отдельная посуда, с особой меткой, для каждого рода пищи, и та, которая предназначена для молочной пищи, не может быть употреблена для мясной. Точно так же полагается иметь два набора ножей — один для мяса, другой для сыра и рыбы. Далее, нельзя одновременно варить в печи или ставить на стол оба рода пищи; даже скатерти для них должны быть разные. Если семья по недостатку средств не в состоянии завести две скатерти, то необходимо, по крайней мере, имеющуюся единственную скатерть выстирать перед тем, как ставить на нее молоко после мяса. Эти предписания, усложненные вдобавок множеством тонких правил, придуманных хитроумными раввинами, официально выводятся из заповеди: «Не вари козленка в молоке его матери». Исходя из совокупности приведенных в настоящей главе фактов, едва ли приходится сомневаться в том, что все только что упомянутые предписания, равно как и самая заповедь, составляют часть общего наследия, доставшегося евреям от того времени, когда их предки вели пастушескую жизнь, существовали

преимущественно молоком и скотом, и так же боялись уменьшения своих стад, как и современные нам пастушеские племена Африки.

Но осквернение молока мясом — не единственная опасность, от которой пастушеские племена в Африке стараются предохранить свои стада посредством регулирования диеты. Они с такой же щепетильностью избегают осквернения молока овощами и воздерживаются поэтому в одно и то же время пить молоко и есть овощи, уверенные в том, что смешение того и другого в желудке каким-то образом повредит стаду. Так, у пастушеского племени багима в округе Анколе «во всех кланах ни одному туземцу не полагается пить молоко в течение нескольких часов после того, как он ел некоторые овощи, например, горох, бобы и бататы. Если голод заставил вообще кого-нибудь есть овощи, то он должен известное время воздерживаться от пищи; охотнее всего он в таком случае ест бананы, но и тогда ему разрешается пить молоко лишь через десять или двенадцать часов. Пока растительная пища содержится в желудке, употребление молока считается опасным для здоровья коров». Так, у баиро в Анколе «тем, которые едят бататы и земляные орехи, возбраняется пить молоко, так как это повредило бы скоту». Когда Спик путешествовал по стране багима или вагума, как он их называет, ему пришлось испытать на себе все неудобства подобных ограничений. Хотя скот имелся в изобилии, «население отказывалось продавать нам молоко, потому что мы ели кур и бобы mahargue. Когда мы вступили в страну Карагуэ, то не могли достать ни капли молока ни по дружбе, ни за деньги, и я поинтересовался узнать, почему вагума не хотели отпускать его нам. Нам сказали, что они это делают из суеверного страха: если кто-нибудь сперва ел свинину, рыбу, курицу или бобы mahargue, а потом отведает местных молочных продуктов, то он погубит коров». Царек той местности на обращенный к нему Спиком вопрос ответил, что «так думают только бедные люди, и что теперь, узнав про нашу нужду, он отделит одну из своих коров специально для нашего пользования». У баниоро «средний класс населения, который держит стада коров, а также занимается земледелием, соблюдает крайнюю осторожность в диете, избегая одновременного употребления в пищу овощей и молока. Кто утром пьет молоко, тот не

ест ничего другого до вечера, а кто пьет молоко вечером, не ест овощей до следующего дня. Из овощей больше всего избегают употреблять бататы и бобы, и если кому все же пришлось есть их, то он строго воздерживается от молока в течение двух дней. Это делается из предосторожности, чтобы молоко не смешалось в желудке с мясом или зеленью; существует поверье, что неразборчивость в пище причиняет болезнь скотине». Вот почему у этого племени «иностранцу при посещении деревни не предлагают молока: ведь он мог до того употребить растительную пищу, и, если, не очистив еще от нее своих пищеварительных органов, он станет пить молоко, то повредит стаду; они поэтому проявляют свое гостеприимство в том, что потчуют посетителя чем-нибудь другим, например, мясом и пивом, что позволит ему уже на следующий день съесть молочный обед. Если не хватает молока для всего населения деревни, то некоторые получают вечером овощи и больше ничего не едят до следующего утра. Когда за отсутствием бананов люди вынуждены есть бататы, то после этого им приходится выждать два дня, пока не очистятся пищеварительные органы, чтобы можно было снова пить молоко». Пастухам же у этого племени растительная пища вовсе запрещается, потому что «по их словам, такая их пища опасна для здоровья стад». Так как пастух имеет постоянное соприкосновение со стадом, то очевидно, что он больше, чем кто-нибудь другой, способен повредить скотине разнородным содержанием своего желудка; элементарная осторожность требует поэтому полного исключения растительной пищи из диеты пастуха.

У баганда «возбраняется есть бобы и сахарный тростник, пить пиво и курить индейскую коноплю (гашиш) и одновременно с этим пить молоко; после молока полагается несколько часов воздерживаться от еды или питья запрещенных продуктов и наоборот». У племени *сук* человеку, жующему сырое просо, нельзя употреблять молоко в течение семи дней. Хотя прямо об этом не говорится, но несомненно, что у обоих племен запрет основан на предполагаемом пагубном действии смешанной пищи населения на его стада. Точно так же у массаев, которые так много заботятся о благополучии своего скота и так твердо убеждены, что кипячение молока и одновременное его употребление с мясом оказывают

вредное влияние на животных, воинам вообще строго запрещается употреблять в пищу овощи. Воин массаи скорей умрет от голода, чем станет их есть; одно лишь предложение таковых составляет для него величайшее оскорбление. Случись ему, однако, забыться настолько, чтобы отведать эту запрещенную пищу, он лишится своего звания, и ни одна женщина не пойдет за него замуж.

Пастушеские народы, признающие, что употребление растительной пищи ставит под угрозу основной источник их существования, приводя к уменьшению или даже полному истощению запасов молока, едва ли способны поощрять развитие земледелия. Неудивительно поэтому, если нам говорят, что «у баниоро пастушеская часть населения избегает земледельческих занятий; если мужчина принадлежит к пастушескому клану, то для жены его считается предосудительным обрабатывать почву, так как подобная работа сопряжена с вредными последствиями для скота». У пастушеских кланов этого племени «женщины занимаются сбиванием масла и мытьем молочной посуды. Ручной труд всегда считался у них унизительным делом, а земледелие — безусловно опасным для скотины». Даже у баганда, которые держат скот и одновременно усердно обрабатывают землю, женщина не могла ухаживать за садом в течение первых четырех дней после отеления одной из принадлежащих мужу коров; хотя причина такого запрета не приводится, но из всего вышесказанного легко заключить, что мотивом для такого вынужденного воздержания от земледельческого труда являлось опасение, что подобные занятия женщины в такое время могут повлечь за собою болезнь или даже смерть новорожденного теленка или его матери.

Далее, некоторые пастушеские племена воздерживаются от употребления в пищу мяса тех или иных диких животных — все по той же, явно выраженной или подразумеваемой, причине, что от этого может пострадать скот. Например, у племени сук, в Британской Восточной Африке, «несомненно, существовало некогда поверье, что стоит человеку поесть мясо дикой свиньи kiptoraniny, как его скотина перестанет доиться; но с тех пор как племя переселилось на равнины, где эта свинья не водится, означенное поверье сохранилось только как воспоминание о прошлом». У того же племени сложилась уверен-

ность в том, что «если богатый человек ест рыбу, то коровы его лишаются молока». У нанди «запрещено есть мясо некоторых животных, если возможно достать другую пищу. Таковы водяной козел, зебра, слон, носорог, сенегальский бубал, обыкновенный и голубой дукер. Тому, кто ел мясо одного из этих животных, не полагается в течение по крайней мере четырех месяцев пить молоко, но и тогда он должен предварительно принять сильное слабительное, приготовленное из дерева Cegetel с примесью крови». В одном только клане «кипасисо» разрешается пить молоко в этих случаях уже на следующий день. Среди животных, мясо которых у нанди разрешается употреблять в пищу с известными ограничениями, водяной козел считается нечистым, на что намекает прилагаемое к нему часто название chemakimwa, т. е. «животное, о котором нельзя говорить». Из диких птиц почти в такой же немилости находится лесная куропатка, которую разрешается есть, но после нее нельзя пить молоко несколько месяцев подряд. Оснований для всех этих запретов не приводится, но из всего вышеизложенного можно с некоторой уверенностью заключить, что продолжающееся месяцами воздержание от молока после употребления в пищу мяса некоторых диких животных или птиц продиктовано страхом причинить вред коровам посредством смешения их молока с дичью в желудке человека. Таким же самым опасением следует, по-видимому, объяснить существующее у вататуру, в Восточной Африке, правило, по которому человек, евший мясо известного вида антилопы, не должен в тот же день пить молоко.

Некоторые пастушеские племена питают отвращение ко всякой вообще дичи,— предрассудок, коренящийся, надо полагать, все в том же опасении повредить скоту путем осквернения его молока через смешение с мясом диких животных в процессе пищеварения. Например, массаи по самой своей природе чисто пастушеское племя, всецело живущее мясом, кровью и молоком своих стад, и, как говорят, ненавидят всякого рода охоту, в том числе ловлю рыбы и птиц. «В прежние времена, когда все массаи держали скот, они не употребляли в пищу мясо ни одного из диких животных; но с тех пор, как некоторые из них лишились всего своего скота, они начали есть дичь». Воздерживаясь от такой пищи, они охотились только на хищных плотоядных зверей, нападавших

на их стада, и это привело к тому, что дикие травоядные животные стали совершенно ручными по всей стране массаев, и нередко можно было встретить антилоп, зебр и газелей, мирно и безбоязненно пасущихся рядом с домашними животными, возле массайских деревень. Но несмотря на то, что массаи, вообще говоря, не охотились на диких травоядных животных и не ели их мяса, они все же допускали два заслуживающих внимания исключения из этого правила. Как нам сообщают, «канна — одно из немногих животных, за которыми охотятся массаи. Охотники поднимают животное, загоняют в определенное место и убивают копьем. Странным образом массаи едят мясо канны, считая ее видом коровы». Другое дикое животное, составлявшее предмет охоты и питания у массаев — это буйвол, которого они ценили за его шкуру и мясо, но который, как нас уверяют, «не считается диким животным». Вероятно, буйвол, как и канна, составляет, по их мнению (и, надо сказать, с гораздо бо́льшим основанием), вид коровы. А если так, то ясно, почему они охотятся на них и едят их мясо. Они считают, что эти животные мало чем отличаются от домашней скотины. Практический вывод, пожалуй, правильный, но система зоологии, лежащая в его основании, оставляет желать много лучшего. Багима, другое пастушеское племя, питающееся преимущественно молоком своих стад, усвоило подобные правила диеты, основанные на той же классификации животного царства. У багима «употребляется в пищу мясо нескольких диких животных, которые, однако, все рассматриваются, как родственные коровам; таковы, например, буйвол и один или два вида антилоп — водяной козел и бубал». С другой стороны, «козье мясо, баранина, птицы и все виды рыб абсолютно запрещены в пищу всем членам племени» — очевидно потому, что все эти животные, при самом распространительном толковании рода «бык», не могут быть отнесены к коровам. Ввиду ограниченного употребления дичи пастушеская часть племени багима мало занимается охотой, хотя идет на хищного зверя, когда он становится опасным; «вообще же этот промысел почти целиком предоставлен земледельческим кланам, которые держат в небольшом количестве собак и охотятся за дичью». Точно так же запрещено есть мясо диких животных в пастушеских кланах баниоро, которые поэтому выходят на

охоту лишь в исключительных случаях — на львов и леопардов, производящих опустошения в их стадах; вообще же говоря, охотой промышляют только члены земледельческих кланов ради мяса животных.

Во всех подобных случаях отвращение пастушеских племен к дичи, надо думать, происходит от поверья, что коровам причиняется непосредственный вред всякий раз, как их молоко приходит в соприкосновение с мясом дикого животного в желудке человека; угрожающая скотине опасность может быть предотвращена только путем полного воздержания от дичи или же, по крайней мере, достаточного перерыва между употреблением молока и дичи, чтобы дать время желудку вполне очиститься от одного рода пищи перед поступлением другого. Допускаемые некоторыми племенами характерные исключения из общего правила, когда разрешается есть мясо диких животных, более или менее похожих на рогатый скот, можно сравнить с древним еврейским разделением животных на чистых и нечистых. Позволительно ли думать, что это различение зародилось в свое время в первобытной зоологии пастушеского народа, подразделявшего все животное царство на животных, похожих и непохожих на его собственный домашний скот, и построившего на базе такой основной классификации чрезвычайно важный закон, согласно которому первый разряд животных отнесен к съедобным, а последний — к запретным? Правда, подлинный закон о чистых и нечистых животных, как он изложен в Пятикнижии, пожалуй, слишком сложен, чтобы из него можно было вывести столь простую классификацию; но все же интересно, что его основной принцип напоминает только что нами рассмотренную практику некоторых африканских племен: «Вот скот, который вам можно есть: вол, овца и коза, олень и газель, и косуля, и дикий козел, и пигарга, и антилопа, и серна. И всякий скот, у которого раздвоены копыта и на копытах глубокий разрез, и который жует жвачку, тот ешьте» (Второз., XIV, 4—6). Здесь критерием годности животного служить пищею для людей является его зоологическое родство с домашними жвачными животными, и по этому признаку разные виды оленя и антилопы довольно правильно отнесены к категории съедобных; совершенно так же массаи и багима, на том же основании, причисляют сюда некоторые породы

антилоп. Но евреи значительно расширили эту категорию, и если возникновение ее, как можно предположить, относится к стадии чисто пастушеского быта, то она, вероятно, впоследствии была дополнена новыми видами животных в соответствии с нуждами и вкусами земледельческого народа.

В предыдущем изложении я пытался проследить известную аналогию между еврейскими и африканскими обычаями, касающимися кипячения молока, регулирования смешанной молочной и мясной диеты и деления животных на чистых и нечистых, или съедобных и несъедобных. Если эта аналогия может быть признана достаточно обоснованною, то она показывает, что все эти еврейские обычаи возникли в условиях пастушеского быта и таким образом подтверждают национальное предание евреев о том, что их предками были кочевники-скотоводы, переходившие со своими стадами от одного пастбища к другому задолго до того, как их потомки хлынули через Иордан со степных возвышенностей Моаба на тучные поля Палестины для оседлой жизни хлебопашцев и виноделов.



ПРАЗДНИКИ В СИНАГОГАЛЬНОМ И ДОМАШНЕМ КУЛЬТЕ

Н. М. НИКОЛЬСКИЙ

Храмовый культ в Иерусалиме служил интересам жречества и иерусалимской буржуазии, богатевшей от праздничной и предпраздничной торговли. Синагогальный культ, широко распространившийся по Палестине и по всем странам, где были иудейские общины рассеяния, служил также интересам буржуазии, но, кроме того, специально он кормил и поддерживал так называемых раввинов. Вокруг каждой синагоги образовывалось нечто вроде прихода, в котором руководящую роль играли представители местной крупной буржуазии. Ей отводилось почетное место в синагоге; в главной александрийской синагоге для членов местного совета, состоявшего из представителей ученых и крупнейшей буржуазии, была поставлена 71 отдельная позолоченная кафедра, а прочие места распределялись по порядку между другими александрийскими организациями — золотых дел мастерами, серебряных дел мастерами, ткачами и т. д. И в современных синагогах лучшие места отводятся богатеям, платящим больше других в синагогальную кассу и пользующимся большим влиянием. Так как около синагоги в римскую эпоху образовались благотворительные организации, содержавшиеся на взносы прихожан, то понятно, что для богатеев эта благотворительность становилась лишь особым средством подчинения себе бедноты и ее эксплуатации.

Другая группа, заинтересованная в синагогальном культе и всегда шедшая рука об руку с буржуазией, это — раввины. Раввин (евр.— *раббан*) это в первые века н. э. был титул высшего разряда ученых (книжников),

которые имели свои школы и большое число учеников; термин собственно означает «великий, главный, важный». Отсюда видно, что в римскую эпоху еще не было раввинов как специальных духовных лиц, совершающих богослужение, и термин «раввин» имел иное значение, чем теперь. Раввины были знатоками и толкователями закона и пророков; они составляли правила для применения закона в жизни, и из их правил и толкований в течение первых шести-семи веков нашей эры составилась колоссальная литература, так называемая *талмудическая*, состоящая из нескольких слоев: Мишны — толкования Закона, тосефты — добавления к Мишне, вавилонского и палестинского талмудов — дальнейшего разъяснения и развития Мишны. Раввины установили порядок синагогального и домашнего культа и целый запутанный казуистический кодекс правил для образа жизни правоверного иудея, чтобы научить иудеев точно и правильно соблюдать закон. Они же были проповедниками в синагогах, на синагогальном богослужении. С течением времени функции раввинов разделились; они распались на две категории — группу ученых и группу профессиональных совершителей богослужения в синагогах. В средние века и позже, вплоть до уничтожения кагальной организации, раввины были председателями кагальных коллегий, чисто буржуазных учреждений, управляющих общинной жизнью польского, белорусского и украинского еврейства и под маской религии жестоко эксплуатировавших еврейскую бедноту. Таким образом, чрез посредство синагоги и раввинов религия стала для буржуазии рассеяния средством эксплуатации трудящихся масс.

Праздничный культ в синагогах был построен совсем по-другому принципу, чем праздничный культ в храме. В храме центр тяжести был в жертвах; кто не приносил положенного числа жертв, тому жрецы грозили погибелью. В синагогах центр тяжести был в молитве и в поучениях закону; как говорилось в одном псалме, богу неугодны жертвы, а угодно исполнение обязанностей, записанных в книжном свитке, т. е. в Торе. Тора объявлялась главным орудием спасения; кто исполнял закон, тому раввины обещали счастье, благополучие и воскресение из мертвых. Главной святыней в синагогах стал свиток закона, для хранения которого устраивался дра-

гоценный ларец, или шкаф, со светильником перед ним, как перед богом. Требуя исполнения закона, раввины старательно подчеркивали, что его заповеди надо исполнять не по произвольному толкованию каждого человека, а так, как они, раввины, предписывают. Закон, изложенный в книгах Исход, Левит, Числ и Второзаконие, был отрывочным, бессистемным собранием, местами противоречивым, и на многие вопросы не давал ответа. Например, о соблюдении субботнего покоя в законе не было точных предписаний; было общее предписание не работать и два-три частных запрета. Раввины постарались разработать предписания о субботе самым подробным образом, точно указали, что можно делать в субботу и чего нельзя. Точно так же поступили они и с другими предписаниями: о чистом и нечистом, о первинках, о десятинах, о судебном процессе и т. д., всю жизнь на каждом шагу опутали правилами, такими многочисленными и запутанными, что человеку малоопытному и неученому нельзя было шагу ступить, чтобы не усомниться, не погрешил ли он против закона. А за разрешением сомнений приходилось обращаться к тем же раввинам, которые давали свои советы, конечно, не даром. Один из них откровенно говорил, что всякое ремесло может изменить человеку и не окупиться, но ремесло изучения и толкования Торы обеспечивает человека надежнее всего.

На праздничный культ раввины обратили особое внимание. Установленный ими порядок богослужения в синагогах на все праздники был более или менее одинаков, и главные его составные части были подобраны так, чтобы внушать верующим, собравшимся на праздничное богослужение, преданность вере и закону. Начиналось богослужение чтением молитвы «Ш'ма, Исраэль!» — «Слушай, Израиль!». Эта ш'ма была составлена из трех отрывков из книги Второзаконие и книги Числ; смысл ее заключался в том, чтобы Израиль слушал и запомнил, что Ягве — единый бог Израиля и что еврей должен везде, где бы он ни был, дома, на дороге, утром или вечером, повторять и исполнять заповеди Ягве и внушать их своим детям, написать их на косяках дверей, носить их на лбу и на руках; за исполнение заповедей молитвы ш'ма обещалось благополучие и богатство, за неисполнение — разорение и гибель. Эта ш'ма надоедливо и неустанно повторялась каждую субботу, каждый праздник

и в конце концов действительно внедрялась в ум и сердце еврея. Не довольствуясь этой молитвой, раввины в начале нашей эры прибавили к ней еще другую молитву, состоящую из 18 прошений, так называемых «ш'монеесрэ» — «восемнадцать» (молитв). В этой молитве вся надежда возлагалась на бога, на его помощь и благословение: человек—ничто, только бог силен и властен, и без его помощи и благословения не будет никакой удачи ни отдельному иудею, ни всему народу. После этих двух молитв следовала другая часть всякого синагогального богослужения — чтение из Торы или пророков. Тору полагалось прочитать в течение года целиком, каждую субботу по определенной части (параша); из пророков читали не все, а избранные отрывки; некоторые отрывки, казавшиеся непристойными, читать совсем запрещалось, другие разрешалось читать, но не разрешалось переводить (так как древнееврейского языка никто не знал, кроме раввинов, то чтение из закона или пророков сопровождалось переводом на местный разговорный язык). Мы видим, таким образом, что ради укрепления в вере раввины прибегли к цензуре и старались не допустить широкого и полного знакомства с Библией, которую они объявили священным писанием; они боялись, что при более близком и полном знакомстве с этой якобы священной книгой всякий здравомыслящий человек может разувериться в ее священном характере, найдя в ней совершенно непристойные и даже безнравственные истории, например, о связи Лота с дочерьми, о связи Иуды с женой своего сына, притворившейся проституткой, или такие места, как глава XVI книги Иезекииля, где Иуда сравнивается с блудницей, причем сравнение сопровождается неприличными подробностями. Под раввинской цензурой Библия и преподносилась слушателям в синагогах. За чтением положенных отрывков из закона и пророков следовало их объяснение. Тут-то и выступали раввины со своими проповедями и поучениями, направленными все к той же цели: внушить преданность вере и повиновение закону и побудить к исполнению всех раввинских предписаний. В заключение раввин благословлял молящихся, и они расходились по домам. Но и дома в праздники иудеи не были предоставлены самим себе, а должны были соблюдать целый ряд предписаний относительно домашнего праздничного культа.

Этот порядок был обычной схемой синагогального богослужения; к нему для каждого праздника прибавлялись установленные раввинами некоторые особые обряды, совершавшиеся отчасти в синагогах, отчасти дома. При этом для некоторых праздников были установлены настолько важные или многочисленные домашние обряды, что эти праздники по преимуществу получили домашний характер; другие праздники, напротив, по преимуществу получили церковный характер. Так, раввины пошли дальше и смелее жрецов: жрецы хотели весь культ сосредоточить только в храме и потеряли очень многих, не имевших возможности бывать в храмах; раввины постарались опутать всю религию своими предписаниями и провести ее из синагоги в дом каждого иудея — и успели в этом.

Особые домашние обряды были установлены главным образом для субботы и пасхи. Субботе придавалось особое значение; обрядом обрезания и соблюдением субботы иудеи должны были выделяться из среды окружавшего их иноземного и иноверного населения. Суббота, как день покоя, держала иудея все время в напряженном состоянии: постоянно приходилось оглядываться, как бы не сделать чего-либо недозволенного в субботу. Краткие предписания закона о действиях, запрещенных в субботу, раввины развили в целый длинный список действий и поступков, запрещенных в субботу. Кроме всякой обычной работы — зажигания огня, приготовления пищи, переноски вещей, поездок и торговли — в субботу запретили супружеское соитие, обсуждение каких-либо дел, поднятие каких-либо предметов, черпание воды, работу в поле, охоту, лечение больного, похороны умерших, нанесение ударов кому-либо, лишение кого-либо жизни и прибавили целый ряд стеснительных правил относительно дозволенных в субботу действий.

Правда, из этих запрещений не все удалось провести в полной мере; так, запрещение супружеского соития, о котором мы узнаем из книги Юбилеев, не вошло в Мишну, а запрещение лечить больных было смягчено, не распространялось на случаи тяжелого заболевания, угрожающего смертью. Однако и то, что закрепилось в Мишне и в житейской практике, было очень тяжело; и тем же раввинам иной раз приходилось думать об облегчении субботнего «покоя». Всего отяготительнее было,

конечно, запрещение зажигать огонь и готовить пищу Раввины здесь попробовали найти такой выход, который с одной стороны, облегчил бы житейскую практику, а с другой стороны, придал бы особую торжественность субботе. В субботу зажигать огонь было нельзя; но встречать субботу было предписано с особым священным огнем, горящим в особом субботнем светильнике и зажигаемым вечером накануне субботы; этот огонь может продолжать гореть и в субботу. Был дан целый ряд предписаний относительно горючего материала, который может гореть в субботнем светильнике, а также относительно порядка зажигания субботнего огня; гасить субботний огонь запрещалось под страхом божественной кары; женщинам, например, грозили смертью во время родов за несоблюдение правил о субботнем огне. Происхождение этого обряда, по всей вероятности, коренится в вынужденной практике: так как день на Востоке начинался с вечера, то, чтобы не оставаться с началом субботы в темноте, стали заранее зажигать огонь, особенно тщательным образом, чтобы он не погас, ибо вновь его зажечь уже было нельзя, и следили, чтобы его никто не гасил; этот-то обычай, возникший чисто житейским образом, раввины и превратили в особый священный обряд встречи субботы с субботним огнем. Этот обряд сохраняется до сих пор: во всех еврейских домах, соблюдающих субботу, вечером в пятницу зажигают две свечи в особых массивных подсвечниках и при их свете с молитвой садятся за субботний ужин. Затем для облегчения запретов субботы раввины, вместо того, чтобы просто отменить нелепые правила, ввели особые обряды, освобождающие от запретов: просто, без ухищрений, субботние запреты нарушить было нельзя, а с особым обрядом можно. Так, перед наступлением субботы совершался особый обряд — *эрув* («смешение»), при помощи которого можно было обходить запрет переноски вещей и выхода из дома. Раввины толковали, что в субботу переносить вещи с одного места на другое можно лишь в пределах одной «частной области», т. е. помещения, занятого одним домом или хозяйством; из одной «частной области» в другую, или из частной области в «общественную» (например, на улицу) вещи переносить в субботу не дозволялось. Но при помощи обряда эрув и этот запрет обходился; обряд заключался

в том, что посредством какого-либо символического действия несколько соседних домов делались как бы одной «частной областью», или улица присоединялась к дворам, переставая быть общественной. Эти лицемерные ухищрения были бы совершенно лишними, если бы раввины не дорожили старыми потерявшими смысл запретами; просто их отменить раввины не решались, ибо это значило бы признать, что закон о субботе можно и не соблюдать; поэтому они и прибегли к такого рода обрядам и при этом еще присвоили им особое религиозное значение. И легковерная масса иудейства, одурманенная авторитетом раввинов, покорно исполняла все эти странные ненужные обряды, еще более проникаясь слепой верой в особую святость и ненарушимость субботы.

Пасха стала также домашним праздником, связанным с особыми обрядами. В римскую эпоху празднование пасхи разделялось на две части: на храмовой обряд — заклание пасхальной жертвы в храме и принесение частей ее на жертвеннике, и на домашний обряд — пасхальный домашний ужин, на котором пасхальный ягненок съедался. После разрушения храма в 70 г. первая часть пасхи отпала, зато совершение пасхального ужина стало всеобщим обычаем. Конечно, иудеи рассеяния и при существовании храма устраивали пасхальный ужин у себя дома, если не имели возможности идти в Иерусалим; судя по тому, что раввины энергично запрещали закалывать пасхального ягненка вне храма, на этих домашних пирах, в особенности в общинах северной Африки, фигурировал частенько и пасхальный ягненок; у абиссинских евреев этот обычай существует до сих пор. Когда храм был разрушен, когда была уничтожена община второго храма, и рассеяние стало уделом всего еврейства, на домашний пасхальный пир раввины обратили особое внимание. Учитывая бытовые обычаи, они установили порядок этого пира, пасхального седера, как его стали называть, снабдив его некоторыми важными нововведениями.

Стержнем его по-прежнему остались четыре бокала вина; но ягненок был запрещен, и вместо него подавались разные заменяющие блюда. Наиболее строгие вместо ягненка подавали так называемое *зероа* — жареную косточку с обрезками мяса на ней; другие заменяли ягненка либо жареным мясом, либо рыбой, либо яйцом,

либо овощами. Затем важное нововведение было сделано после второго кубка. Он стал сопровождаться не простым благословением, а молитвой о восстановлении Иерусалима и храма: «Да поможет господь бог наш, и бог отцов наших достичь нам других праздников в благополучии и в радости о восстановлении вечности (т. е. храма), чтобы вкушать от жертв пасхи и от жертв заклания, кровь которых доходит до стен жертвенника твоего и милостиво приемлется тобою, и возблагодарим мы тебя за наше искупление». Ожидание восстановления храма и города связывалось с ожиданиями появления мессии и мировой катастрофы; эти мечты после разрушения Иерусалима и храма не прекратили своего существования и по временам, под влиянием особенно тяжелых моментов, приобретали вновь силу и яркость, как было, например, в тридцатых годах II в., во время восстания Бар-Кохбы, которого считали за мессию, или во время погромов и избиений IV в. и средневековой эпохи. Раввины поддерживали мессианические ожидания и всем своим авторитетом подтверждали, что это не пустая мечта, что рано или поздно бог вспомнит о своем народе и пошлет мессию, который произведет суд над всеми народами, соберет всех иудеев из рассеяния и даст им царство славы и вечного счастья. В связи с такими настроениями окрепли все прежние мессианические моменты пасхального седера и были введены новые. Получил повсеместное распространение и занял прочное место обряд призывания Илии и мессии; кроме возгласа «благословен тот, который должен прийти», перед открытой дверью стали произносить особую молитву, наполненную проклятиями по адресу врагов иудейства и призываниями гибели на их голову; песни такого же содержания пелись после четвертого бокала. Обряд с апикомином, которым заканчивался пасхальный седер, теперь получил также новое развитие, специально в раввинистическом духе. На особое блюдо в начале седера стали класть три мацы, одну над другой; верхняя называлась *коген* (жрец), средняя — *леви* (левит), нижняя — Израиль, т. е. в порядке иерархического подчинения. Из этих трех опресноков от среднего, «леви», отламывается большая часть и прячется потихоньку от присутствующих до конца ужина; она-то и стала называться апикомин. В конце ужина производятся поиски апико-

мина, а затем он разделяется между всеми присутствующими; при этом апикомину стали придавать волшебную силу: верили, что кто много съел апикомина, тот будет долго жить, и что если носить кусочек апикомина в ладанке, то он предохранит от дурного глаза. Смысл этого нового обряда ясен: по-прежнему под апикомином разумелся мессия, но обрядом отламывания апикомина от мацы «леви» раввины хотели внушить мысль, что мессия произойдет из жреческого рода и будет верховным жрецом; а выделением трех опресноков под названиями «коген, леви и Израиль» хотели показать, что возрождение после мессианического переворота будет заключаться в восстановлении церковной общины, в которой власть по-прежнему будет принадлежать жрецам. Прятание и нахождение апикомина было символическим изображением усердно распространявшегося раввинами взгляда, что мессия будет полубожественным существом, которое бог создал одновременно с сотворением мира и скрывает у себя до последних времен, когда Мессия неожиданно откроется. Ряд новых мессианических обрядов завершался новым приветствием, с которым расходились участники седера: «следующая (пасхальная) ночь — в Иерусалиме!» или «следующий год — в Иерусалиме!». Этим приветствием выражалась надежда на то, что желаемый избавитель и чудесный переворот придут в течение ближайшего года, и рассеяние к следующей пасхе окончится. Все описанные новые обряды вводились с одобрения раввинов, а новые песни, гимны и формулы составлялись также самими раввинами. В окончательном виде новый порядок пасхального седера сложился с VII в. нашей эры; с этого времени приняли окончательный твердый вид все новые обычаи, которые изменялись впоследствии только в деталях и в главном существуют до сих пор: особые блюда — из горьких овощей (*марор*), фруктов (*харосет*), маца, зерна, четыре бокала, вопросы и ответы, бокал для Илии, формулы и песни. Так во всем ритуале пасхи, во всех нововведениях обнаруживается постоянная работа раввинов, их стремление при помощи религиозных обрядов сохранить и укрепить свою власть и руководящее положение.

Таким образом, в окончательном ритуале пасхального седера переплелись старые элементы прежней пасхи

и маццот — горькие травы, опресноки, кость от ягненка, легенда об исходе из Египта — с некоторыми новыми тенденциями, именно, с надеждами на прекращение состояния рассеяния и наступление мессианического царства. В I в. н. э. мессианические ожидания соединялись с революционным движением эксплуатируемых иудейских масс; когда появлялся какой-нибудь народный вождь, объявляющий себя «царем иудейским», т. е. мессией, то все обездоленные и эксплуатируемые поднимались вслед за его призывом с оружием в руках против богатых и римлян. Восставшие верили, что на помощь им придет божество и чудесным образом даст им победу; люди надеялись на бога, но не плошали и сами. Когда все эти восстания кончились крахом, и иудейство окончательно лишилось своей родной почвы, мессианические ожидания перестали быть такими же жизненными, какими были раньше. Но они не могли исчезнуть совсем; а со времени переселения части евреев в Европу, где на них начались фанатические гонения, религиозные вожди иудейства воспользовались бесправным положением евреев для оживления мессианических ожиданий. Бесправное положение, в которое были поставлены евреи почти повсюду в Европе, было для христианской буржуазии средством торговой конкуренции; еврейские купцы были в торговом деле опытнее и организованнее молодой европейской буржуазии, которая в пылу соперничества, поощряемая католическим духовенством, стала ограничивать в правах евреев, облагать их колоссальными налогами и экстренными контрибуциями, а по временам натравляла на них чернь и устраивала погромы; все эти притеснения оправдывались тем, что евреи распяли Христа. Понятно, что со стороны евреев по отношению к христианам также не могло быть добрых чувств; враждебное отношение подогревалось раввинами, и, играя на этой струнке национальной и религиозной нетерпимости, раввины все успешнее и успешнее укрепляли строгое соблюдение обрядов и религиозную исключительность еврейства. Они поддерживали в еврействе веру, что бедствия и притеснения не будут бесконечны; будет выход — обещанное пришествие мессии. Земными, людскими средствами и силами, говорили раввины, нельзя добиться правды; христиане охотно берут деньги, но еще легче обманывают евреев, даже вменяют обман еврея в добро-

детель. Откупиться от преследований нельзя, силой избавиться невозможно; остается одна надежда — на спасение со стороны божества, на пришествие мессии. Не довольствуясь пасхой, раввины стали напоминать о мессианических надеждах и в постоянном богослужении. Так, в молитве «Ш'монеесрэ» расширили и стали особенно подчеркивать десятое прошение об освобождении и собрании воедино сынов Израиля, а к двенадцатому прошению,— о скорейшем уничтожении царства насилия,— была сделана прибавка об истреблении христиан и еретиков и исключении их из книги жизни. Каждую субботу читалось в таком виде «Ш'монеесрэ», а в пасхальную ночь, как мы видели, было введено особое правило ставить бокал для пророка Илии, предтечи мессии, открывать дверь и призывать его и выражать пожелание о наступлении мессианического царства в текущем году. И в моменты особенно тяжелых и жестоких притеснений при приближении пасхи многие экзальтированные и горячо верующие евреи, доверяя обещаниям раввинов, не раз серьезно ожидали чудесного появления Илии или мессии в пасхальную ночь.

Таким образом, значение пасхи еще более увеличилось; она сделалась одним из самых главных праздников, не только церковным, но и домашним. И немудрено, что с нею раввины постарались связать еще некоторые подготовительные обряды. В законе предписывалось, чтобы с наступлением пасхи в еврейских домах не было ничего квасного в течение всех семи дней праздника; все квасное должно было уничтожаться в первый день праздника (Исх., XII, 15). Основываясь на этом запрете, раввины установили особый обряд *бедика*, т. е. отыскивания квасного; простая житейская операция уничтожения остатков квасного хлеба была превращена раввинами в особый колдовской обряд. Он заключался в том, что с наступлением темноты зажигали светильник и с ним обходили все углы и закоулки дома, причем иногда в некоторые углы нарочно подкладывали куски квасного хлеба. Обходя с фонарем все углы, еврей должен был произносить особую магическую формулу, посредством которой все квасное, хотя бы и незамеченное, объявлялось несуществующим и подобным праху. Все собранное сжигалось на другой день, причем опять повторялась та же самая формула. Раввины прибавили к этому еще целый

ряд разъяснений, в каких помещениях можно было не производить поисков квасного, и в каких обязательно нужно было искать, хотя бы там заведомо не было ничего квасного. Для евреев рассеяния, живших в городах и занимавшихся торговлей и ремеслом, а не земледелием, обычай есть на пасху маццот, конечно, не имел никакого смысла; и еще менее смысла имел новый обряд отыскивания и уничтожения квасного. Однако эти обряды усиленно поддерживались и соблюдались; а ненормальное положение, в котором находились евреи, вражда христиан и бесправие евреев постоянно питали религиозный и национальный фанатизм. По отношению к пасхе фанатизм усиливался еще тем обстоятельством, что у христиан была своя пасха, на которую был обычай, противоположный еврейскому, есть квасной сдобный хлеб; из чувства вражды и соперничества еврейский обычай маццот на пасху, вследствие существования христианского обычая, еще усерднее соблюдался.

Из других праздников *пурим* и *шабуот* как бы присоединились к пасхе, составив вместе с нею один весенний праздничный цикл. Шабуот в условиях городской жизни евреев рассеяния потерял всякую связь с земледелием, но сохранил искусственную связь с пасхой: срок его высчитывался от пасхи, и, кроме того, историческое толкование, которое дали ему раввины, связывало его тоже с исходом из Египта. Шабуот был объявлен окончательно праздником в память дарования закона на Синае, через семь недель после исхода из Египта. Однако это новое толкование не могло особенно укрепить значение праздника шабуот; в книге Исход об историческом смысле праздника не было ни слова, новое объяснение основывалось только на расчетах раввинов, а самый рассказ о Синайском законодательстве был лишен какихлибо красочных подробностей, которые могли бы помочь оживить ритуал праздника.

Таким образом, праздник шабуот стал одним из второстепенных праздников, несмотря на стремление раввинов придать ему особое значение, как празднику в память дарования закона; он стал заключительным придатком к пасхе. Праздник пурим, совершавшийся незадолго до пасхи, стал чем-то вроде подготовительного праздника к пасхе. Его ритуал сделался чисто синагогальным; за богослужением читался «свиток (мегилла)

Эстер», т. е. книга Эстер; ее сюжет, избавление иудеев от гибели во времена персидского царя Артаксеркса, отвечал вполне мессианическим настроениям, связавшимся с пасхой, и как нельзя лучше гармонировал с чувством национальной нетерпимости и религиозного фанатизма, которое поддерживали в массе раввины. Пурим, пасха и шабуот, таким образом, составили весенний цикл иудейских праздников.

Самым главным праздником синагогального культа, однако, сделалась не пасха, а великий день очищения *иом киппурим*, вместе с предшествующим ему днем нового года; эти оба праздника с течением времени сделались настолько священными, что в эти дни в синагогах можно было видеть даже и таких евреев, которые вообще не посещают или мало посещают богослужение. Возвышение этих праздников сравнительно с другими объясняется тем, что они больше, чем какие-либо другие праздники, связались с текущей практической жизнью. Пасха была праздником воспоминаний о прошлом и надежд на будущее; о прошлом оставалось лишь вздыхать, а о чудесном будущем можно было только мечтать. Новый год и иом киппур занимали другое положение. С новым годом были связаны суеверные представления, что весь предстоящий год сложится так, как положит бог в день нового года; от молитв и обетов, принесенных в новый год, якобы зависят благополучие, удача и здоровье в течение всего наступающего года; а как бог отнесется к этим молитвам и обетам, неизвестно. Раввины говорили, что в новый год все жители мира как бы проходят перед богом, мир судится богом в этот день, бог вникает во все дела людей и читает все, что есть у них на сердце. Приговор же каждому человеку, ответ на его молитвы и обеты, по учению раввинов, дается богом в иом киппур; отсюда этот праздник получил в некоторых местах прозвание «судный день». Поэтому, в новый год синагоги наполнялись молящимися, как никогда; за богослужением было положено читать особую молитву, которая была составлена знаменитым раби Акибой (около 130 г. н. э.) и потом несколько раз дополнялась. Это известная молитва, начинающаяся словами *абину малкену* — «отец наш, царь наш», в ней испрашиваются прощение грехов, помощь, здоровье, устранение всякой нужды и горя на предстоящий год.

Празднование нового года в синагогах как бы продолжается через десять дней, в великий день очищения. С ним связались разные поверья, чудесные истории, которые вселяют перед этим днем еще больше страха, чем строгие предписания раввинов.

Синагогальный ритуал иом киппура, конечно, стал иным, чем в храме; никакие искупительные жертвы в синагоге не могли иметь места. Прежний ритуал только напоминался: во время богослужения стали читать так называемую абоду (служение), пересказ в стихах или в прозе порядка богослужения на иом киппур в храме; это—первое характерное отличие синагогального культа иом киппура от других праздников. Абода толковалась иногда и таким образом, что ее чтение не только напоминает, но и заменяет храмовый ритуал; слова «абоды»,— говорили некоторые раввины,— магические, и когда пересказывается тот или иной обряд, он как будто невидимо совершается. Другая характерная черта ритуала иом киппура — это правило, согласно которому весь день очищения еврей должен проводить в синагоге в посте и молитве. Как и в старину, пост предписывается строгий, полное воздержание от пищи и питья; молитва же полагается усиленная. Прежде всего, вместо прежней короткой формулы исповедания грехов, произносившейся первосвященником при возложении рук на козла в жертву Азазелю, около 250 г. н. э. было составлено другое, подробное исповедание грехов, которое впоследствии, как и «абину малкену», было значительно расширено и дополнено. Это исповедание стремится перечислить все возможные виды грехов, ни одного не упустить, чтобы ни одного греха не оставить неочищенным. Затем была установлена еще формула уничтожения всех обетов, какие иудей мог сделать, но не исполнить в течение минувшего года. Это знаменитое *Кол нидрей* (все обеты); формуле «Кол нидрей» придается магическое значение освобождения от всех необдуманных или забытых обетов. Раввины, однако, не ограничились предписанием исповедывать грехи в синагоге. Они предписывали исповедывать грехи, начиная с кануна дня очищения, прибавляя формулу исповедания и к вечерней, и к ночной, и к утренней молитве, с подробным перечислением грехов.

Таким образом, в ритуале великого дня очищения раввины сгруппировали и магические и покаянные

обряды, постарались как можно более подчеркнуть силу религии и слабость и греховность человека. И вследствие того, что в народной массе анимистическое мировоззрение и вера в магию и колдовство обычно живут особенно прочно, этот праздник и мог стать, действительно, не только церковным, но и домашним праздником. В религиозной еврейской среде даже не удовлетворились синагогальными обрядами; очищение грехов посредством формулы исповедания казалось мало действительным, нереальным. И отсюда возникло новое, домашнее искупительное жертвоприношение, совершающееся накануне дня очищения; жертва называется *каппорес*, т. е. «очищение» (от того же корня, что и слово киппурим). За каждого члена семьи мужского пола приносится в жертву петух, за каждого члена женского пола — курица; обряд совершается примитивным образом с магическими формулами. Глава семьи берет птицу за голову и трижды взмахивает ею, произнося при этом формулу, что петух или курица является искуплением, замещением, выкупом за жизнь такого-то или такой-то; курице или петуху умереть, а такому-то или такой-то долго жить в мире и счастье; затем курица или петух закалывается. Когда и где появился этот обычай, точно сказать трудно; во всяком случае, он сложился среди иудейства рассеяния после разрушения храма, может быть, под влиянием греческого культа богу-целителю Асклепию, которому приносили в жертву белого петуха. Но по своему смыслу этот обряд жертвоприношения является возрождением старинной искупительной жертвы, жертвы кровавой, которая, согласно народной вере, действует наверняка, посредством волшебной очистительной силы крови.

Таким образом, можно сказать, что в обрядах иом-киппура, синагогальных и домашних, как бы сконцентрировались все старинные магические обряды, уцелевшие от древности. Поэтому этот праздник и получил живую связь с практической жизнью: кровь петуха или курицы обеспечивала жизнь и здоровье на предстоящий год, а синагогальные формулы освобождали от грехов и обетов, умилостивляли божий гнев и обеспечивали на предстоящий год божью помощь. С точки зрения религии все было ясно и понятно, все блага ожидались в ближайшем будущем, а не в отдаленных мечтах, и заключались не в призрачном мессианическом царстве, а в здешнем,

материальном счастье здоровье и благополучии. Иом-киппур — главный стержень иудейской религии эпохи рассеяния, как главным стержнем земледельческой эпохи был праздник суккот, а кочевой эпохи — пасха.

Осенний цикл праздников синагогальной эпохи заканчивается праздником суккот. Раввины сохранили некоторые древние обряды, сопровождавшие этот праздник, но со времени рассеяния потерявшие уже свой смысл. Пока существовал храм, соблюдался и в рассеянии обычай жить во время праздника в шатрах, якобы в память странствования по пустыне, когда сыны Израиля жили в шатрах, как стали объяснять еще со времен Езры. Этому обычаю, естественному в сельских местностях во время сбора винограда, раввины постарались придать церковный характер и обставили его целым рядом правил: какой формы должны быть шатры, какой величины, что надо понимать под словом «жить»,— постоянное пребывание или непостоянное,— в каких случаях можно уходить из шатров в дома, должны ли переселяться в шатры женщины и дети и т. д. Другими словами, было сделано то же самое, что с субботой: из естественного явления сделали религиозное упражнение ради насаждения большего благочестия. Даже когда евреи переселились в Европу, обычай жить в шатрах долго не выходил из употребления, особенно у польских и русских евреев, которые еще в XIX в. строили на дворах во время суккот шалаши. Также сохранились и другие обряды, напоминающие старинный ритуал. Было положено на восьмой день совершать торжественную процессию кругом синагоги, с традиционным *лулабом* и с пением «Галлел», т. е. хвалебных псалмов 113—118. Но этому древнему обряду раввины приписали совсем другое значение, чем прежде. Восьмой день праздника, когда совершалось шествие с лулабом, раввины назвали днем «радости о законе», так как в этот день заканчивалось годичное чтение Торы; по этому случаю, толковали раввины, устанавливается торжественная и радостная процессия с лулабом. Таким образом, и суккот окончательно утратил свою старинную связь с хозяйственным бытом и стал чисто церковным праздником.

Между осенним циклом праздников синагогальной эпохи и весенним циклом остался особняком зимний праздник ханука. В его ритуале сохранились радостные

мотивы; кое-где он сопровождается особыми празднествами для детей...

В таком виде праздники дошли до нашего времени. Они стали праздниками культа закона, верными орудиями в руках раввинов и руководящих кругов иудейской массы для закрепления их экономического и духовного влияния и власти. Масса послушно шла за вождями; преследуемая ограничениями в правах, осыпаемая оскорбительными насмешками, в дыму и крови погромов, она искала утешения и проблеска надежды только в религии, в торжественном праздничном культе, который напоминал светлое и славное прошлое, заставлял хоть на время забыть печальное настоящее и гипнотизировал надеждами на чудесное будущее. Туман забвения и мираж возрождения несла с собою синагога; но всякий туман рассеивается; в наши дни пришло время рассеять и туман синагогального культа.



РЕАКЦИОННАЯ СУЩНОСТЬ КАББАЛЫ И ХАСИДИЗМА



[О КАББАЛЕ И ХАСИДИЗМЕ]

Т. Б. ГЕЙЛИКМАН

Каббала не знает ни своего духовного отца, ни времени своего рождения. Это не система отдельного мыслителя, а продукт развития многих веков. Долгое время она передавалась устно через целую цепь посвященных в тайны этого учения приверженцев, пока не стала проникать в письменную литературу. Поэтому и нельзя проследить ее начало. Самое слово «каббала» означает принятие или восприятие. Но в каббале существенно важно не просто восприятие, а восприятие, основанное на предании и авторитете и не нуждающееся в логическом доказательстве. С другой стороны, каббалу отличает от массоры — второго слова для обозначения предания,— то, что она является эсотерическим учением, между тем, как массора (в переводе — передача, вручение) ограждала библейский текст от внешних искажений и ошибок. Уже Библия заключает в себе много элементов, которые должны были впоследствии распуститься пышным цветом каббалистической мистики. Космогония книги Бытия выдвинула тему о первом начале мира. Мистицизм пророка Иезекииля, насыщенный ассиро-вавилонскими образами, нашел свое выражение в «выезде» божества (маасе меркаба). Самые пророчества были благодатной почвой для развития ангелологии, магии и спиритизма. Наконец, жажда конца мира, эсхатологические[1] устремления, вызванные гонениями и преследованиями, нашли

свои созвучные отклики в видениях пророков Исайи и Даниила. Точно так же не мало мотивов для полета каббалистической фантазии давали агады (сказания) и комментарии Талмуда. Недаром каббалисты считали своим родоначальником и чуть ли не творцом «Зогара»[2] танаита Симеона бен Йохая, который двенадцать лет провел в пещерах, предаваясь созерцательной жизни. Главный толчок для каббалистической спекуляции был дан книгой «Sefer jezira» («Книгой создания»), составленной в VII или VIII вв. Согласно ее учению, в основании всего лежит единое божество, его воля находит свое выражение в письме, в числах и в словах. Мироздание зиждется на 10 первых числах, 22 буквах. Здесь чувствуется влияние пифагорейского учения о числах. В мире 3 элемента (огонь, воздух, вода), 7 планет, 12 созвездий, в году 3 времени (холодное, теплое, влажное), 7 дней творения, 12 месяцев; в теле три основные деления (голова, грудь и живот), 7 ворот. Есть 10 сефирот, которые представляют синтез 10 чисел, 10 сфер и 10 аристотелевских категорий.

Дальнейшее свое развитие каббала получила в сочинении «Sefer Habahir» («Книга яркого света»), принадлежащем Исааку Слепому[3]. Основными чертами этого творения являются: 1) включение «сефирот» в существо бога, 2) деление вселенной на четыре мира в порядке восходящих ступеней, 3) учение о переселении душ, 4) мистическое толкование букв, знаков, тропов и обрядов, 5) признание наряду с мудростью (*хохма-тора*) другого начала — «полноты» (*малэ*), 6) понятие муж (*иш*), которое совпадает с «первочеловеком» (Adam hakadmon). Отдельным сефиротам символически соответствуют отдельные части тела. Например, мудрости и разуму — глаза, благодати и крепости — руки, великолепию — грудь, торжеству и славе — бедра, основанию и царству — ноги. Наконец, из отдельных разрозненных философско-метафизических воззрений появляется «Зогар», в котором основные черты каббалистической мистики получили свое законченное выражение. Мессианские чаяния и аскеза, воплотившиеся в практической каббале Лурия[4], представляют уже позднейший уклон в сторону мрачной демонологии под влиянием ухудшившихся общественных условий. В «Зогаре» каббалистическая система окрашивается эротикой,

которая переносится в сверхчувственный мир. Одна сефирот именуется отцом, другая (правосудие) — матерью. Из их сочетания рождается великолепие, или сын, и т. д. Другая характерная черта заключается в ярко выраженном антропоморфизме: исключительная роль отводится первообразу человека (Adam hakadmon). Но учение о «первочеловеке» неразрывно связано со всей системой каббалы. Поэтому мы коснемся его ниже. Каббалистическая система противопоставляет себя схоластическому рационализму Маймонида[5], выдвигая на первое место «учение сердца» («Tora schebelew»). Умозрительная и теоретическая каббала (Kabbala ijunis), достигшая своего расцвета в Испании, исходит из понятия божества, которое, в согласии с некоторыми другими философскими системами, не может быть определено какими-нибудь положительными свойствами. Оно выше определения, ибо последнее есть ограничение, которое не соответствует божественной субстанции. Это напоминает спинозовское «Omnis determinatio est negatio» («Всякое определение есть отрицание»). Указать какое-нибудь свойство, значит указать отличие, следовательно, границу, и этим умалить всемогущество ее. Поэтому богу нельзя приписывать ни разума, ни воли, ни действия. К нему также неприменимо изменение, ибо всякое изменение может быть следствием внешней причины, а это значило бы опять признать его ограниченность господствующей над ним причиной. Бог — однородное, неопределенное, простое единство — может быть охарактеризован только отрицательно, как безграничная субстанция «en sof» (бесконечное). Бог не есть что-либо из всего, а все, так как все в нем заключается как в первопричине.

Самое трудное в каббале — это проблема творения — связь божества с мирозданием. Здесь она наталкивается на внутреннее противоречие. С одной стороны, все существует в боге, бесконечность божества должна включать в себя мир, ибо предполагать, что мир существует вне божества, это значит признать божество ограниченным вне его существующим миром. Но если, с другой стороны, признать, что мир есть творение бога и в боге существует, то он результат божественного творческого акта. Но самый акт творчества свидетельствует об изменении в боге, а ведь всякое изменение,

как указано, есть ограничение. Следующее противоречие заключается в том, что бесконечная субстанция, сотворя мир, дает начало материальным конечным вещам. А это значит признать, что в некотором отношении самому божеству свойственно конечное и телесное.

Для разрешения этих затруднений каббала вводит понятие тайны самоограничения (zimzum). Первоначально «en sof» был всеобщим пространством, но чтобы перейти от бесконечного к конечному, чтобы дать место другому, он конденсировал в себе или, по образному выражению философа Соломона Маймона[6], «втеснил себя в центр совершенства» и в оставшуюся вследствие этого пустоту путем эманации (azilus) пустил десять сефирот в виде концентрических светлых кругов, истекающих от бога и обусловливающих создание мира. Таким образом, неощущаемая, невидимая субстанция должна проявиться во множестве видимых ограниченных и конечных вещей.

Что представляет собою каббалистическое учение о сефиротах? По отношению к богу они — его творящие атрибуты. Они — божественные лики, через которые бог открывается и познается. Они сосредоточиваются в «первочеловеке», этом прототипе всего творения и всех существ, являющихся микрокосмосом совокупного бытия. В качестве божественных атрибутов сефироты подчиняются друг другу по три в ряду и образуют троекратное единство, наподобие триад. Каждая триада состоит из одной активной, «мужской», сефирот, другой — пассивной, «женской», и «третьей, представляющей их единство». К этим триадам примыкает десятая, последняя сефирот, как посредник между миром и остальными сефиротами.

Первая триада обнимает: 1) венец (kesser), 2) мудрость (chochma), 3) разум (bino). Венец является непосредственной эманацией (azilus) божества, и потому эта сефирот возвышается над всеми другими. Из нее исходят два начала: активное — мудрость и пассивное — разум. Первая триада обозначает интеллектуальный мир (olam hamuskol). Она дает начало следующей, низшей триаде, обозначающей душевный мир (olam hamurgosch). Последняя включает следующие три сефирот: 4) величие (gdulo) — активное начало, 5) крепость (gewuro) — пассивное, единство этих двух пред-

ставляет 6) великолепие (tifferess). Следующая, еще более низшая триада обозначает природный или телесный мир (olam hamutbo, или olam haguf). Она обнимает активную сефирот — 7) торжество (nezach), пассивную — 8) славу (hod) и синтез их обоих 9) основание (jessod). Десятая сефирот — царство (malchus) — выражает господство сефирот над миром и гармонию, существующую между всеми остальными сефиротами.

При рассмотрении вышеуказанных триад по отношению к миру, поскольку они обусловливают его возникновение, получается четырехчленность творения в нисходящем порядке: 1) мир эманации (azilus), 2) мир творения (beria) — умопостигаемый мир, обиталище духов, 3) мир созидания (jezira) — обиталище ангелов, 4) мир делания (assia) — мир природы и человека. Между всеми этими мирами существует отношение первообраза и подобия. Все, содержащееся в низшем мире, находит свое выражение в высшем, но в более совершенном виде. Над нижними тремя мирами витает мир эманации.

В литературе имеется тенденция сблизить каббалу с неоплатонизмом и другими идеалистическими течениями греческой философии. Нет сомнения, что отдельные элементы пифагореизма (мистика их чисел и учение о переселении душ) и неоплатонизма (учение о логосе и об идеях) проникли в каббалу. Некоторыми моментами обе эти системы действительно соприкасаются. Но не ими определяется сущность каббалистической мистики. Для нее именно характерно, в резком контрасте с идеалистической греческой философией вообще и неоплатонизмом в частности, единство умопостигаемого мира и мира материальных явлений. Для нее и материальный мир есть последняя ступень воплощения умопостигаемой сущности, истинного и подлинного бытия. Для неоплатонизма же умопостигаемый мир противополагается материальному и переход от сверхсущего бытия к миру идей, а от мира идей к миру души и тела понимается как падение и искажение. Для каббалы все четыре мира (мир сияния, творения, созидания и делания) являются лишь различными ступенями воплощения абсолютного. Для неоплатонизма характерно нисхождение, для каббалы — восхождение, для неоплатонизма материя — безжизненная масса, для каббалы она — «келипот», или скорлупа

для одухотворенного света, для неоплатонизма все ступени разъединены, для каббалы они слиты воедино, неоплатонизм дуалистичен, каббала монистична.

Единству содержания каббалистической мистики соответствует единство формы, и эта всеобщая форма есть человеческая. Человек земной имеет свой прототип в сверхчувственном мире. Но идея человека есть прообраз всего существующего во вселенной. Поэтому в каббале центральное место занимает первочеловек. Человек есть основа творения и единство всех форм. С его созданием закончено миросоздание. Сефирот суть эмблемы человеческих качеств, осуществляемых в иерархическом восхождении к совершенству. Навстречу эманации сверху идет свет снизу. Высшая благодать осуществляется побуждением человека. Отсюда насыщенный актуальный антропоморфизм, чуждый неоплатонизму.

Соломон Маймон, который в молодости долго занимался каббалой, а позже находился под влиянием рационалистической философии Маймонида и Аристотеля, пытается дать и рационалистическое истолкование учению каббалы.

«Я не мог себе представить,— пишет он,— чтобы бог наполнял какое-либо пространство, хотя бы и бесконечное; или чтобы он, будучи бесконечно совершенным существом, кругообразным образом втеснил себя в свой центр.

Я старался все это объяснить себе следующим образом: бог, не по времени, а по необходимому существу своему, как условие мира, был до последнего (т. е. до мира). Все предметы вне божества как по своей сущности, так и по своему существованию зависят от него, как от своей первопричины. Сотворение мира, таким образом, может быть предполагаемо не как создание из ничего, а также не как возникновение чего-нибудь независимого, а как произведение из себя самого. И так как существа имеют разные градации совершенства, то мы для объяснения их способа возникновения должны представлять себе различные ступени ограничения человеческого существа. Но так как мы должны представить себе это ограничение, начиная с бесконечного существа и кончая материей, то мы начало этого ограничения воображаем себе фигурально в виде центра бесконечного»[7].

Основная ошибка С. Маймона, помимо тенденции в толковании переходов от одного мира к другому, как различных ступеней ограничения, а не совершенства, заключается, главным образом, в том, что он стремится рационализировать это учение путем элиминации элементов пространства и времени. Но именно каббала тем и отличается от других идеалистических систем, что в ней сверхмировые отношения воплощаются в пространственные и временные образы, что делает трудным и сбивчивым само понимание «Зогара». Иррациональное и фантастическое в каббале не поддается рационализации и логизации. Но одну важную черту в каббале С. Маймон верно оттенил — это имманентное понимание бога. Сотворение мира рассматривается ею как возникновение из себя самого, а не из ничего или из высшей причины.

Теперь попытаемся найти материальные корни каббалистической системы. Прежде всего их нужно искать в общем базисе всех религиозных надстроек.

«Для общества товаропроизводителей, — пишет Маркс,— всеобщее общественное производственное отношение которого состоит в том, что производители относятся здесь к своим продуктам труда как к товарам, следовательно как к стоимостям, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу, как одинаковый человеческий труд,— для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т. д. При древнеазиатских, античных и т. д. способах производства превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей как товаропроизводителей играют подчиненную роль, которая, однако, становится тем значительнее, чем далее ушел упадок общинного уклада жизни. Собственно торговые народы существуют, как боги Эпикура, лишь в межмировых пространствах[8] древнего мира — как евреи в порах польского общества. Эти древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения»[9].

В этих замечательных строках Маркс дает блестящий образец диалектического метода в объяснении религиозных надстроек. Чем сложнее общественные отношения людей, тем абстрактнее отображение в религиозном сознании людей. В еврейском обществе производственные отношения, подчиненные господству торгового и денежного капитала, должны были найти в области религиозной идеологии свое фантастическое выражение, гораздо более сложное и отвлеченное, чем в незрелых общественно-производственных организациях патриархального или феодального общества. Во всяком случае, социальная среда с развитыми товарными и кредитными отношениями должна была быть более подготовлена к мистическому и метафизическому отражению и восприятию единства всех форм бытия.

Верный методу Маркса, П. Лафарг попытался поднять «мистическое туманное покрывало» каббалы. По его мнению, каббала и те, которые ее восприняли, философски выражали властную потребность капиталистической буржуазии своего времени. Последняя стремилась к уничтожению самостоятельности провинций, к отмене корпоративных привилегий, к установлению общих единиц мер и веса. Каббалисты языком мистики отразили эту потребность.

«Пантеизм и переселение душ каббалы,— пишет П. Лафарг,— были лишь метафизическим выражением ценности товаров и их обмена. Подобно бытию, пребывающему во всякой сотворенной вещи, стоимость содержится во всем, что продается и покупается, подобно тому, как всякая одушевленная и неодушевленная вещь участвует в разной степени в свойствах бытия, всякий товар обладает известной мерой ценности... Маркс показал, что капиталистический обмен начинается с денег и завершается деньгами, но с некоторыми добавлениями. Теософия каббалы исходит из единства первой из сефирот, чтобы с десятой из сефирот завершиться сложным единством, ибо она сосредоточивает в себе свойства девяти предшествующих сефирот» [10]. К этому нужно прибавить, что в системе каббалы находило свое идеологическое отражение не только абстрактное единство товарной стоимости, но и иерархия ступеней, обусловленная неравномерным распределением богатства. Недаром «Венец» и «Царство», эти символы земной власти,

обозначают начало и конец и замыкают собою весь ряд подчиненных в нисходящей линии сефирот.

Само каббалистическое учение модифицировалось в зависимости от социальных условий, в которых находились евреи. Из спекулятивно-абстрактной метафизической системы оно то превращается в мрачное, аскетическое, отравляющее своими мистическими болотными испарениями, учение в сочетании с культом черной магии, как это мы видим в Лурианской практической каббале (Kabbala maassis), то становится бродилом для мессианского движения с воспаленным воображением и разнузданными страстями, как саббатианство, то, как франкизм, приспособляется к христианскому догмату св. троицы и проникается значительной примесью авантюризма, то, как хасидизм, спускается со своих теософических высот в низы масс, чтобы устами глинокопа облечь тайную мудрость в доступные простолюдину изречения и проповедовать равенство людей... перед богом.

Печать жестоких гонений легла на Лурианскую каббалу. Возрождаются мессианские течения. Чтобы ускорить пришествие мессии, начинается проповедь аскетического подвижничества. Мир наполняется злыми, мрачными духами. Зло из низшей ступени добра превращается во всеобъемлющую силу. Путем истязания, поста и молитв можно было сломить силу «скорлупы» и приблизить искупление. Под мрачными крыльями фантазии, обвеянной ужасами загробных мук, страхом перед злыми демонами и покорностью перед силой талисманов, терзались испуганные, задавленные массы.

На почве мессианских течений выросло саббатианское движение, нашедшее главным образом своих приверженцев в Турции. Именно так образовались колонии испанских изгнанников. Не удивительно, что мессианские идеи после катастрофических потрясений должны были завоевать приверженцев больше всего среди них. Но если саббатианство и проникало в Польшу вследствие экономической близости, связывавшей турецких и польских евреев, то лишь в сравнительно слабой степени захватывало последних. Зато франкизм и хасидизм являются продуктами, выросшими исключительно на польской почве.

Колыбелью франкизма является Подолия. Здесь была подготовлена почва для франкизма благодаря тому, что этот край был и раньше очагом саббатианской ереси. В течение трех десятилетий он был под политическим владычеством турок. Торговые сношения подольских евреев с турецкими, продолжавшиеся и после присоединения этого края к Польше, способствовали дальнейшему развитию саббатианства. Действительно, франкизм представляет собой саббатианство на польской почве. Во франкистской ереси точно так же сочетались, хотя не в той же пропорции, элементы мессианства и каббалистической мистики. Но в ней последняя окрашена христианскими идеями. Главные положения франкистского учения, по мнению историка еврейских расколов С. Дубнова, сводятся к следующим:

1. Бог един, но в трех лицах. Три лица эти суть божества, составляющие каббалистическую троицу: Первобытный святой (Atika Kadischa), женская его половина (Schechina) и их эманация — бог Израиля (Elohei Isroel). Под этим последним франкисты подразумевали Якова Франка [11] (как прежде саббатианцы — Саббатая Цеви [12]).
2. Согласно этому Франк признавался воплощением того лица тройственного божества, которое призвано управлять Израилем и искупить его грехи.
3. Догматы и обряды франкистской веры вытекают из каббалистической символики и устанавливаются божественным духовным главой сектантов — Яковом Франком.
4. Религия франкистов именуется эдомитской (религией Эдома) на основании глубоких мистических соображений и также по самой сущности своей: она соединяет внешнюю христианскую (эдомитскую) форму с каббалистико-мессианскими идеями и догматами. Это религия христианствующих каббалистов [13].

Таким образом, франкистское учение о троице является вариантом каббалистического учения о триадах. Что касается мессианства, то последнее не представляет актуальной стороны франкизма. Оно не связано с верой в возрождение народа.

Сторонники новой секты, верившие в божественный экстаз, переводили свои верования на язык земных страстей. На своих тайных собраниях они совершали свои мистические обряды, предаваясь эротическим действиям. Это была болезненная реакция против такой же болезненной проповеди мрачной аскетической морали Лурианской каббалы. Тем же оргиазмом проникнуто и саббатианство, и в этом отношении они не представляют

исключения из многих других христианских сект, в которых половая разнузданность также являлась реакцией против христианского аскетизма.

Но эти ночные радения служили прекрасным козырем в руках еврейских властей для беспощадной расправы с сектантами, как это произошло в Лянцкоруне (местечко на Украине) в 1756 г. Здесь франкисты были застигнуты на одном из своих тайных ночных собраний. Участники его были арестованы, сам Франк был выслан как турецкий подданный из Польши, затем на заседании раввинов в Бродах франкисты были подвергнуты херему, их жены объявлены были блудницами, а дети — незаконнорожденными. В ответ на эти гонения франкисты принимают все меры, чтобы найти опору в католическом духовенстве. Догматы франкизма, близкие христианству, должны были привлечь внимание католических пастырей. Франкисты, пользуясь покровительством духовенства, вызывают на диспут еврейских раввинов, чтобы изобличить лживость Талмуда. Диспут кончается победой франкистов. Еврейская община присуждается к уплате крупного штрафа в пользу пострадавших сектантов и епископской казны. Многочисленные экземпляры Талмуда подвергаются публичному сожжению. Ожесточение дошло до того, что фанатически правоверные массы устраивают погромы на сектантов, а последние ложно обвиняют евреев в употреблении христианской крови.

Чтобы удержать свои позиции, франкисты начинают переходить в христианство, как саббатианцы в ислам. Это в сущности отвечало догмату, провозглашенному Франком. «Подобно тому, как праотец Иаков обманул своего отца посредством бараньего меха (который он надел, выдавая себя за Исава), точно так же мы должны облечься в плащ христианства для внешнего вида» [14]. Однако новообращенные не могли сейчас же раствориться в христианстве. Троица франкистов вовсе не была христианской, а каббалистической. Приняв крещение, франкисты из еврейской секты превратились в христианскую. Католическое духовенство, использовавшее ересь для антисемитской борьбы, подвергло гонению франкистов, а сам Франк был заключен в ченстоховскую крепость, где он пробыл тринадцать лет. Но ореол мученичества еще более увеличивал число его сторонников.

После своего освобождения в 1772 г. он переносит свою деятельность в Моравию, а затем в Оффенбах, близ Франкфурта-на-Майне. Здесь он ведет роскошный образ жизни, получая деньги от своих приверженцев. После его смерти во главе движения становится его дочь Ева. Мало-помалу франкисты растворяются в польском обществе.

Из всех сектантских течений франкизм больше всего вызывает отвращение у еврейских историков. В этом меньше всего повинна авантюристическая фигура самого вождя, несмотря на преувеличенное значение, которое ими придается «роли личности в истории». Чего не могут простить франкизму — это отпадения от иудаизма. Как образец такого отношения приводим оценку франкизма, сделанную С. М. Дубновым: «За целый ряд веков замкнутой и ненормальной жизни в организме еврейства накопилось много нездоровых соков. Результатом этого был злокачественный нарыв, именуемый «франкизмом». Раввинизм хотел управлять жизнью еврея посредством строгой регламентации, он деспотически подчинил формальному религиозному закону всю область нравственности, эмоций и практической деятельности, а франкизм мефистофельски смеется над всякой религией, нравственностью, над всякими «законами и уставами». Раввинизм хотел — и вынужден был внешними обстоятельствами — обособить еврейство от прочих народов, а франкизм пробил этот кордон и в каком-то бешеном порыве принялся разрушать все исторические преграды, поставленные между еврейством и другими народами. Франкист — это сорвавшийся с цепи еврей XVIII в., это — беглый крепостной, который, сбросив с себя узы рабства, дает волю своим страстям, плюет и на веру, и на нравственность, грабит проезжих купцов по большим дорогам, кутит, безобразничает, думая: «все равно, семь бед — один ответ»...» [15].

Эти слова, помимо сквозящей в них мещанской, филистерской ограниченности, весьма характерны своей классовой ненавистью и презрением к угнетенным. Если бы франкист действительно был сорвавшимся с цепи евреем XVIII в., беглым крепостным, пробившим кордон обособления от других народов, разрушившим исторические преграды, как изображает его С. М. Дубнов, то он сыграл бы в истории общественного движения евреев

прогрессивную роль. На самом же деле эта ересь была полна суеверий, мистических причуд и сектантского крючкотворства и была достойна господствующей системы, против которой она выступала. Его положительная роль исчерпывается оппозиционностью по отношению к раввинизму и кагальному режиму, и эта оппозиционность сказывается в каббалистическом христианстве. Но каббалистическое христианство будет вполне понятно, если обратимся к социальному анализу этой секты.

Среди каких слоев вербовал своих сторонников франкизм? Главным образом среди слоев мелкой и отчасти средней городской буржуазии — среди торговцев и ремесленников. Это признает и исследователь франкистского раскола Краусгар, но объяснение, которое на этом основании он дает массовому обращению франкистов в христианство, явно неудовлетворительно. «Перемена веры,— пишет он,— обеспечивала этим людям улучшение их жалкого общественного положения, позволяла им выйти из состояния бедствия и унижения и вступить в ряды общества, пользовавшегося покровительством законов» [16].

Но ведь жалкое общественное положение занимали и мелкие арендаторы, шинкари, корчмари. Среди этих последних имел успех не франкизм, а хасидизм. Именно материальные условия городской мелкой буржуазии были таковы, что кагальный режим, общинная обособленность, хозяйственная регламентация, монополизация торговли находились в самом явном противоречии с их экономическими интересами. Догмат каббалистической троицы был в сущности выражением религиозной ассимиляции и отражал на языке мистики властную потребность этих слоев мелкой городской буржуазии в свободном рынке для сбыта своих товаров и изделий среди христианского населения.

Но если франкизм был движением городской мелкой буржуазии, то хасидизм по преимуществу был оппозиционным течением сельской мелкой буржуазии и обязан своим происхождением арендным промыслам, получившим столь широкое распространение при шляхетской диктатуре.

Родиной хасидизма являются Волынь и Подолия, и это далеко не случайное явление. И. Г. Оршанский, публицист весьма далекий от исторического материализма,

почти материалистически подходит к объяснению этого явления. Почему И. Г. Оршанский мог лучше разобраться в существующих общественных отношениях, чем его позднейшие эпигоны? Этот вопрос, весьма интересный, заслуживает особого внимания. Но пока ограничимся указанием на то обстоятельство, что в то время, когда И. Г. Оршанский писал свои «Мысли о хасидизме», еще не было еврейского рабочего движения, и это обстоятельство не мешало ему, буржуазному идеологу, кое-где подводить материалистический фундамент под религиозное движение хасидизма.

Историков же позднейшего времени выступление «еврейского четвертого сословия» мало могло вдохновлять к экскурсам в область материалистического объяснения исторических фактов.

И. Г. Оршанский весьма правильно объясняет появление хасидизма на Украине особенностями экономических условий украинских евреев.

«...Живя вдали от городов,— пишет он,— на своей аренде, мельнице, корчме и т. п., украинский еврей мало-помалу эмансипировался из-под влияния раввинов и общины, которые прежде держали его в ежовых рукавицах, особенно во всем, что касалось религии. Он позабывал здесь многосложное и запутанное богословское учение евреев до того, что обыкновенно не умел даже читать по-еврейски («арендарь» и теперь у евреев синоним невежества, грубости), и чем далее он шел по этому направлению, тем менее он уважал раввина-талмудиста, проводившего жизнь над непонятной ему, арендарю, мудростью, и тем менее раввин этот удовлетворял религиозным потребностям корчмаря, который нуждался уже не в ученом богослове, могущем объяснить ему темное место в Талмуде, а в религиозном руководителе и духовнике, который бы управлял его умом и сердцем, как управлял священник соседней деревни сердцами и умами крестьян, к умственному и нравственному уровню которых украинский еврей значительно приблизился» [17].

Родоначальником хасидской секты является Израиль Бешт [1698 (1700?) — 1760 гг.] — аббревиатура слов Баал Шем-Тоб, т. е. «добрый чудодей» (в дословном переводе — «обладатель доброго имени»). Его биография настолько переплетена с легендами, что трудно отделить крупицы истины от вымыслов. Но если отбросить все

фантастическое и легендарное, то его жизнеописание можно передать весьма кратко. Он родился в местечке Окупе, на границе между Польшей и Валахией, в бедной семье, рано осиротел, плохо учился в хедере, с детства отличался любовью к мечтательности и уединенному образу жизни. Покинутый на произвол судьбы своими опекунами, он в двенадцать лет становится помощником меламеда. В его обязанности входило отводить детей из хедера домой и обучать их в синагоге молитвам. Позже он становится синагогальным служкой, причем днем спал, а ночью молился или изучал каббалу. Поселившись через некоторое время в одном местечке близ Брод, он перешел к «карьере», которая обычно ждет всякого неудачника — к меламедству. Но с этим занятием он соединил роль третейского судьи в тяжбах. Во время одного из таких процессов он произвел на одного из тяжущихся — отца бродского раввина Кутовера — такое сильное впечатление, что тот решил выдать за него свою дочь, в чем дал ему письменное обещание. Когда по смерти отца невесты, Бешт, одетый в крестьянский тулуп, явился в дом раввина Гершона Кутовера с «мандатом» на брак с его сестрой, гордый и богатый раввин, полный презрения к бедняку и «неучу» (am haarez'y), скрепя сердце, вынужден был исполнить волю отца, но потребовал, чтобы он со своей женой удалился из Брод. Они поселились в деревушке близ Карпатских гор. Здесь, уединяясь в горах, он копал глину, которую жена отвозила в город для работы, а в свободное время предавался размышлениям и молитвам. Его материальное положение улучшилось, когда его шурин снял для него в аренду корчму в деревне близ Кутова. Бешт поселился в домике в лесу, недалеко от корчмы, и продолжал вести уединенный образ жизни, являясь к семье по субботам. Во время долгого проживания в лесах и горах он изучил целебные свойства трав, кроме того, кой-какие сведения он получил от знакомства с сельскими знахарями. Он стал разъезжать по деревням и городам, прописывать лекарственные травы больным и раздавать амулеты для изгнания «злых духов». Это создало ему славу «чудотворца», которая подготовила почву для его выступления в качестве глашатая нового учения. Около 1740 г. он поселяется в местечке Меджибоже (Подолия), куда стекались его поклонники. Около него группируется кружок

приверженцев-раввинов, в том числе его бывший хулитель, Кутовер. Предание приписывает ему участие в франкистском диспуте. В настоящее время оно опровергается, как тенденциозный миф [18]. Действительно, ни его отношение к официальному раввинизму, ни его недостаточная ученость в Талмуде не дают основания признать этот факт достоверным. Во всяком случае он находится в противоречии с другим преданием о конфликте с «синодом четырех стран», который, ввиду распространившихся слухов о его «чудесах», призвал его на суд. Один из раввинов на заседании синода обратился к нему с вопросом, «как по закону нужно поступать тому, который забыл во время общей молитвы произнести специальную молитву, установленную для первого дня месяца?» (Это происходило в день новолуния.) Бешт, очевидно, не знал ответа на этот казус, однако нашелся и сказал: «Этот закон мне вовсе не нужен, ибо я так внимательно молюсь, что никогда ничего не забываю» [19]. В той же мере, в какой он не любил официальных ученых и чванливых раввинов, он питал горячие симпатии к простонародью. Познакомившись с бедным, набожным чулочным мастером, Бешт сказал: «Знайте, что на этом человеке зиждется синагога, пока не явится избавитель» [20]. Точно так же он недолюбливал проповедников, стращавших народ вечными «загробными муками». Одному такому проповеднику он сказал: «Ты напрасно хулишь евреев. Посмотри: бедный еврей весь день бегает, суетится, дабы в поте лица заработать себе кусок хлеба; но, как только настает вечер, он уже в испуге бросает свои дела и, опасаясь пропустить время молитвы, забегает в ближайший дом, чтоб хоть наскоро помолиться. Он молится и от забот не знает, что шепчут его уста, и все-таки там, на небесах, весь хор ангелов содрогается, когда к ним доносятся слова этой молитвы» [21].

В личном его характере, несмотря на любовь к уединению, было нечто такое, что располагало к нему. По своему образу жизни он ничем не выделялся от простолюдина, даже в период, когда он достиг влияния. Он часто расхаживал по улицам и базарам с длинным чубуком во рту, останавливался и разговаривал даже с прохожими бабами — пренебрежительно отзывается о нем один его противник [22].

Мы привели краткую биографию и некоторые черты характера Бешта, потому что они хорошо гармонируют с его учением и дают вместе с тем ключ к пониманию его успеха. Для толпы он был сверхъестественным человеком, «чудодеем», но вместе с тем «своим братом», не зазнавшимся, подобно другим религиозным пастырям, советником и помощником, а также «заклинателем духов» и «целителем» от всяких недугов. Но это «одно» не могло импонировать распропагандированному им кружку приверженцев, отколовшихся от официального раввинизма. Некоторые из них славились своей талмудической ученостью и знанием каббалы. Для этого более интимного круга он должен был выступить как апостол новой веры, как религиозный реформатор, противопоставлявший ортодоксальному вероучению свое новое евангелие, которое вместе с тем идеологически отвечало бы и духовным запросам новообращенных масс.

Бешт не оставил после себя никакой письменной литературы, если не считать нескольких писем, писанных его рукой. Этим отчасти пользовалась противная сторона для дискредитирования его учения.

«Мы даже не знаем, — пишет один противник хасидизма, — ничего определенного, кто был этот Израиль, что было с ним, да литературного труда он никакого после себя не оставил»[23]. Но его устные «изречения» собраны его последователями и помещены в двух больших сборниках. По ним можно получить представление об общем его религиозном мировоззрении.

Учение Бешта проникнуто своеобразным религиозным пантеизмом, в котором слышны отзвуки каббалы. Он учил, что бог во всем и везде. Стих пророка Исайи: «божией славой полна вся земля» нужно понимать так, что божество воплощается в каждом проявлении мира. Но бог остается невидимым, потому что он скрывается за множеством преград, одеяний и покровов (mechizot, libuschim wekisium), но сами покровы неотделимы от божества, как неотделима кожа оленя от него самого.

«Деятельное творческое начало,— говорит он,— всегда скрыто в деянии, в творении. Мир во всем своем разнообразии создан как бы из самого бога и вместе с тем неотделим от него, подобно тому, как складка в платье сделана из самого платья и в нем остается. Мир из бога и в боге»[24]. Но если божество проявляется в мире, то

отсюда еще не следует, что бог и мир равнозначащие понятия. Мир все же является созданием бога. Отношение бога к миру есть отношение творца к творению. Но хасидизм в этом направлении идет еще дальше. Бог есть своеобразный творец, мир — своеобразное творение. Творение рук человеческих может быть отделимо и не зависимо от создавшего его мастера, между тем мир есть творение, существование которого неотделимо и вечно зависимо от творца. Поэтому уничтожение связи между богом и миром повергло бы последний в хаос и разрушение. Но раз мир находится в вечной зависимости от бога, то это означает, что мир не только создан, но и создается, не только создается, но и воссоздается, что бог вечно и беспрерывно создает, одухотворяет и поддерживает все существующее.

Какое же практическое значение имеет учение Бешта об отношении бога к миру? Если бог проявляется в мире, то мир есть воплощение божества. Если же мир есть воплощение божества, то в мире нет ничего низкого. Низкое есть только низшая ступень высшего. Зло есть только низшее состояние добра. «Во всем, что есть в мире, — говорит он, — заключаются божественные искры, даже в деревьях и камнях, во всех делах, совершаемых людьми; даже в грехах людских есть искры божии, только искры тлеющие, тусклые, которые, однако, могут опять воспламениться и вознестись в высь через покаяние» [25].

Здесь мы имеем основные черты хасидизма, из которых вытекают его практические лозунги. Утопающий в грехах — не отверженный парий, как полагали ученые раввины, а человек, в котором проявляется божество. Грехи же — искры божии. Поэтому к каждому человеку нужно относиться как к праведнику. «Ни один человек,— гласило одно из его изречений, — не падает так низко, чтобы не быть в состоянии подняться до бога».

«Нет безусловного зла,— говорит он,— ибо зло есть также добро, только оно — низшая ступень совершенного добра. Добро и зло не в боге, а в человеческих поступках. Когда зло причиняет добро, оно служит последнему как бы фундаментом и, таким образом, само становится добром» [26].

Другой отличительной чертой хасидизма является его отрицательное отношение к аскетизму. Радостное служе-

ние богу он предпочитает аскетическому умерщвлению плоти на таком же основании, как предпочитают сладкое лекарство горькому. Последователи Лурианской практической каббалы учили, что молитва должна сопровождаться плачем. Бешт же считает, что она должна наполнять душу радостью. Даже раскаявшийся грешник («Bal teschuwo») не должен печалиться о прошлом. Радость (simcho) должна быть соединена с вдохновением (hislahvus).

Вполне понятно также, почему Бешт отрицательно относится к обрядовой мелочности и требует от верующего проникновения в дух обряда.

«При исполнении заповедей, — говорит Бешт, — пусть верующий не обращает внимания на лишние мелочи (dikdukim), ибо сие есть замысел лукавого, чтобы застращать человека сложностью обрядов, поселить скорбь в его сердце и тем препятствовать бодро служить богу» [27].

Не относился он одобрительно также к исключительному изучению Талмуда, к сухой казуистической раввинской эрудиции, которая тогда стояла на первом месте. От этого духа педантизма веяло мертвечиной, и он предпочитает этим занятиям чтение нравоучительных и душеспасительных книг. «Злой дух очень лукав, — учил он. — Он никогда не уговаривает человека совсем ничего не изучать, ибо знает, что никто того не послушается из опасения потерять уважение у ближних, которые превозносят всякого ученого (lamdon). Лукавый дух выбирает другую тактику. Он уговаривает человека не изучать ничего такого, что могло бы вести к страху божию, как, например, нравоучительные книги или краткий свод (Schulchan Aruch), из коего можно черпать сведения о том или другом законе, но побуждает его предаться исключительно изучению Талмуда со всеми толкованиями, препятствуя ему, таким образом, достигнуть добра через учение» [28].

Для Бешта не учение, а вдохновение и экзальтация являются средством возвышения человека. Даже всякое человеческое переживание есть переходная ступень к вечному единству, которое доступно всякому, даже простолюдину, даже «неучу». Не усердным изучением Талмуда, не внешним исполнением обряда, а религиозным чувством можно возвыситься до бога. Цель челове-

ка — соединение с богом (Dwikot), когда человек теряет сознание своего индивидуального существования (Betul hajesch). Общение человека с богом служит средством воздействия на него. «Человек как бы лестница, вершиной своей упирающаяся в небо». Все его поступки и слова оказывают воздействие на небесные сферы. Этот пункт его учения является развитием каббалистического принципа о влиянии человека на божество и низших миров на высшие. Хорошие поступки людей вызывают прилив благотворных сил в божестве, плохие — отлив. Для популяризации своей мысли он, по своему обыкновению, прибегает к притче. Однажды музыканты играли и под их музыку танцевали люди. Глухой от рождения, смотря на это зрелище, никак не мог понять, что заставляет людей прыгать и приходить в азарт, неужели только потому, что другие люди проделывают странные и непонятные движения со своими инструментами, то поднимая их вверх, то опуская их вниз. Так и люди не понимают, как в высших мирах все приходит в движение от поступков людей.

Средство воздействия человека на бога Бешт видел в горячей молитве. Молитве, в противоположность изучению Торы, он придает первостепенное значение. Молитва является пафосом хасидизма, средоточием всех помыслов благочестивого человека. Чтобы получить представление о пагубном воздействии хасидизма, отравлявшего и опьянявшего своим религиозным опиумом задавленные нуждой и гнетом народные массы, необходимо обратить внимание, как он культивировал на все лады молитву.

«Все, чего я достиг, — говорит Бешт, — я достиг не путем изучения Торы, а благодаря молитве». Молитве он подчиняет «изучение Торы». Важно не столько содержание изучаемого предмета, сколько чувства и вдохновение, возбуждаемые учением. «Во время учения надобно быть в восторженном настроении и читать вслух, громко, изо всей силы; надобно слиться воедино с изучаемым предметом, со священными знаками, буквами, словами, и возноситься с ними горе к источнику ума и познания». С этой точки зрения не столь важно, если не понимаешь содержания читаемого, лишь бы чтение сопровождалось экзальтацией. «Так дитя, горячо любимое отцом, даже своей болтовней и неясным говором доставляет ему удо-

вольствие и побуждает его исполнять все свои желания»[29].

Молитва, с точки зрения Бешта, есть лучшее средство общения с богом. Преданность богу должна быть страстная, восторженная. Молитву, по страстности, он даже сравнивает с брачным союзом. Для приведения себя в экзальтированное состояние он рекомендует искусственное возбуждение вроде резких телодвижений, вскрикивания, покачивания из стороны в сторону, вздрагивания и т. д.

Чтобы преодолеть будничное настроение и посторонние мысли, необходимо возбуждать себя искусственно и силой отбросить от себя все суетное и земное. «Тот, кто смеется над такими странными телодвижениями, поступает точно так же, как тот, который, видя человека тонущего и борющегося с волнами, смеялся бы над дикими телодвижениями, криками, воздеванием рук несчастного. Ведь и молящийся, совершая подобные движения, отмахивается от воли нечистой стихии и земной суеты, окружающих его и мешающих сосредоточиться на молитве»[30].

В известных случаях и в исключительных моментах Бешт советует «служить богу одной только душой без тела», т. е. без диких порывистых телодвижений. Такая молитва еще выше шумной.

Таким образом, приверженцы Бешта, следуя его совету, во время молитвы превращались в турецких дервишей или индийских факиров.

Но не всякий способен на такое экзальтированное состояние. Поэтому, кто не в состоянии сам спасаться, может спастись молитвой праведного заступника — цадика. Последний является высшим посредником между человеком и божеством, его вдохновенная молитва всегда доходит до неба. Ему можно доверять свои душевные тайны, перед ним можно исповедоваться. По мысли Бешта, цадик душой постоянно живет на небе, и если он часто спускается к земным обитателям, то только для того лишь, чтобы спасать их души и искуплять их грехи. Чтобы искупить грехи, мало покаяться, нужно обратиться к ходатайству «божественных царедворцев» и «привратников чертогов небесных». Бешт учит свято и слепо верить в цадика. Эта вера должна оставаться нерушимой даже тогда, когда праведник будет заниматься

пустяками и предаваться суете. «Простые» люди должны не осуждать его, а видеть в этом какой-то особый смысл. «Тлеющий огонь — все-таки огонь, и во всякую минуту может разгореться»[31].

Таким образом, Бешт на место тирании раввинов поставил новую тиранию — цадиков, с той только разницей, что первой подчинялись из-под палки, земной или загробной, второй — слепо, вдохновенно, путем духовного наркоза. Цадикизм становится культом, а цадики, используя этот культ, — самыми грубыми и лживыми обманщиками и эксплуататорами народных масс.

Еще при жизни Бешта число его приверженцев достигло в Подолии, Волыни и Польше приблизительно 10 тыс. человек. В Литву и Белоруссию новая ересь не успела еще перекинуться. Ученики Бешта, бывшие раввинами и проповедниками в различных городах и местечках, ведут широкую пропаганду ереси среди своей паствы. Начинается период прозелитизма. Главы хасидизма посылают своих эмиссаров повсюду и вербуют новых адептов своего учения. Религиозный раскол принимает все более осязательные формы. Внешняя обрядовая сторона (употребление гладко отточенных ножей при резке скота, а также реформа молитвенника) оформляет этот раскол и в организационном отношении. Начинают образовываться отдельные общины хасидские и ортодоксальные, между которыми завязывается ожесточенная борьба. Но пока секта еще не выходит на открытую арену, и борьба поэтому не принимает таких резких форм.

После смерти Бешта вождем хасидизма становится один из самых приближенных к нему лиц — Бер (Доб), известный под именем «проповедника из Межерича» (1710—1772 гг.). Вначале страстный последователь Лурианской практической каббалы и строгий аскет, он после знакомства с Бештом становится столь же ревностным его приверженцем и еще при жизни своего учителя избирается последним в качестве своего преемника и руководителя хасидизма. Как по личному своему характеру, так и по своей талмудической эрудиции он составлял прямую противоположность своему учителю. Замкнутый и суровый, он импонировал пастве своей наружностью. Он не показывался по будням перед «непросвещенной толпой» паломников, стекавшихся со

всех сторон в Межерич, чтобы узреть его, ловить налету брошенное слово, услышать его проповедь по субботам и получить «искупление грехов». Умножается также число раввинов, отколовшихся от официального вероучения и примкнувших к ереси. Как и Бешт, межерический проповедник не оставил после себя никаких богословских произведений, и его учение известно по извлечениям из его проповедей, записанным его учениками. Каббалистическая концепция хасидизма получила у Бера свое дальнейшее развитие. Бешт отличался способностью формулировать свои принципы в конкретных образах, облекать их в формы, доступные пониманию простолюдина, не искушенного в спекулятивных абстракциях. Его притчи, сравнения и примеры, взятые из обыденной жизни, действовали на воображение и фантазию и делали весьма популярными основные начала его религиозно-этической системы. Бер из Межерича, напротив, был человеком старой талмудической школы, склонным к спекулятивному мышлению, что не могло не отразиться на его теософии. Бештовский принцип религиозного пантеизма он развил подробнее в смысле большего приближения к каббалистической системе.

«Мир,— рассуждает он,— до своего сотворения находился в боге in potentia. Воля божия... вызвала его из состояния отвлеченной возможности в состояние действительного бытия. Но творение не отделилось от творца. Сила деятеля остается в его деянии (koach hopoal beniphol), а так как, создав мир, бог разлил в нем, во всех вещах и явлениях свою бесконечную силу, то это значит, что он сам облекся в бесчисленные формы вещей. Как до сотворения мир был в нем, так теперь он воплотился в нем... Бог не есть только внешняя причина вещей, но и внутренняя их сущность. Он — душа мира... Частицы или «искры» божества рассеяны в разных степенях всюду, в конкретных вещах и в отвлеченных мыслях, в предметах чистых и нечистых» [32]. Бер считает возможным даже допустить, что «искра» божества имеется в идолах. Несмотря на разрозненность отдельных тел, деятельное начало остается во всех них единым.

От каббалы же Бер заимствовал принцип, что человек является венцом творения, синтезировав каббалистический антропоморфизм с тем же каббалистическим началом самоограничения божества. «Бог совершил столь

великое самоограничение для того, чтобы через бесконечное число миров приблизиться к человеку, который иначе не мог бы вынести его яркого света; поэтому и человек должен отделиться от всего телесного для того, чтобы через все миры вознестись к богу и достигнуть такого общения с ним, которое граничит с самозабвением»[33]. Удовольствие, которое человек получает от внешнего предмета, есть результат не внешнего воздействия на него, а «искры», скрывающейся в предмете. Поэтому ассимилирование одного вида материи другой, более высоко организованной, есть в то же время освобождение божественной «искры» из какого-либо низшего предмета и вознесение ее в более высокий. Сила неорганизованного мира путем питания переходит в растения, сила растений — в животных, а сила животных — в человека.

Единство материи уже здесь получает свое смутное представление, облеченное в пантеистическую форму.

Бер повторяет учение каббалы и Бешта о воздействии низших миров на высшие. Что касается молитвы, то здесь он не отстает от своего учителя, лишь несколько рафинируя ее «высокий» смысл и замалчивая искусственное возбуждение резкими телодвижениями, как путь к экстазу. Зато цадикизм, который уже у Бешта занимает довольно видное место, у него доводится до настоящего культа. Цадик в его глазах истинный искупитель. Только искупление, сосредоточенное в христианстве на одном «сыне божием», в хасидизме возлагается на целый сонм праведников. Недаром догмат веры в цадика рассматривается как католицизм в иудаизме. Бер не жалеет красок, чтобы всячески возвеличить цадика. Недостаток совершенства у обыкновенных людей вознаграждается с лихвой величием и достоинством избранной касты — аристократии религиозного духа. «Разум сосредоточен в праведниках», — гласит его изречение. «Цадики желают управлять миром, — говорил он, — поэтому господь и создал мир для того, чтобы цадики имели удовольствие от управления им». Творение земли и неба Бер рассматривает как акт, обратный творчеству цадика: бог из ничего создал материальный мир, цадик же извлекает «искры» из грубых материальных тел и возносит к их источнику, т. е. из всего делает ничто. Здесь можно усмотреть намек на буддистское «Ничто». О тождестве

чистого бытия и чистого ничто говорит и Гегель [34], имея в виду не только античные философские системы, но и религиозные, как буддизм. «Всякое излияние жизненности из высших сфер в низшие совершается посредством цадика». «Цадик объединяет небо и землю; он есть основа мира» [35]. Таковы любимые изречения Бера. Внушая полную непогрешимость цадика и слепую веру в него, Бер застраховал себя и своих преемников и на те случаи, когда они своим личным поведением могут возбудить подозрение в своей святости. Цадик абсолютно непогрешим. Непогрешимость цадика можно сравнивать лишь с непогрешимостью «наместника Христа» — папы. Человек, привязанный к цадику, будет его чтить и тогда, когда он будет слышать от него даже пустые речи. Само падение цадика имеет какой-то высший сокровенный смысл: «Праведник затем только спускается низко, чтобы из низменных предметов извлечь божественные искры и вознести их к небу... Возвышенная мысль цадика может часто сосредоточиться в гнусном сосуде» [36].

Итак, хасидизм во втором его издании представляет уже некоторое отступление от первого. Хотя по своей внешней форме хасидизм идет по линии углубления раскола, но по самой своей сущности он представляет шаг назад в сторону компромисса с официальным иудаизмом. Уже Бер превращает бештовские конкретные, доступные и простому уму догматы в более отвлеченные. спекулятивные, недоступные пониманию масс. Бер «каббализирует» хасидизм и возвращает его в лоно, из которого последний и вышел, но каббала вовсе не означала разрыва с иудаизмом. Официальный раввинизм мог мириться и действительно мирился с каббалой, пока последняя не порождала раскола. Бер не возражает и против изучения Талмуда, как это делал Бешт, напротив, сам книжник и талмудист, он ищет сочетания приправленной каббалой теории раввинизма с практикой хасидизма. А этой практикой был культ непогрешимого цадика, который так же неограниченно властвовал над толпой, как и раввин, с той только разницей, что второй прибегал к «кнуту», а первый — к «прянику». А мелочную обрядность, против которой ополчался Бешт, его преемник заменил особенным церемониалом, связанным с культом праведника. По свидетельству С. Маймона,

посетившего Бера, последний умел достаточно помпезно обставлять свое «явление народу». Он выходил на торжественный прием, одетый в белый атлас. Даже башмаки и табакерка его были белого цвета (у каббалистов белый цвет символ милости).

Дальнейшее развитие хасидизма в Литве и Белоруссии идет по той же линии организованного углубления раскола, с одной стороны, и растворения хасидизма в раввинизме, с другой, тем самым подготовляя компромисс для примирения между этими двумя антагонистическими течениями, когда на историческую сцену выступил общий их враг — маскилизм [37]. Но так как хасидизм проделал свою дальнейшую эволюцию в России, мы пока ограничимся общей оценкой хасидизма, как он сложился в период Бешта и Бера из Межерича.

Хасидизм, как идеологическое течение, вырос на почве внутренних социальных противоречий, крайне обострившихся к середине XVIII в. и достигших особенного напряжения на общем фоне гайдамацкой резни, внешних войн и общего упадка Польши. Хасидизм оказался не только в противоречии с основными началами раввинизма, но и господствовавшего общественного уклада. Не удивительно, что он вызвал такие суровые гонения против себя, что хасидские общины должны были вести нелегальное существование. Его противники боролись против раскольников путем херема (отлучение.—*Ред.*), но ересь распространялась, завоевывала все больше приверженцев. Сентиментальные историки проливают слезу над отталкивающими формами борьбы, практиковавшимися противными сторонами, которые не останавливались даже перед доносами. Та страстность, с которою велись споры о небесных вопросах, свидетельствовала, что за ними скрывались материальные интересы. Но хасидизм только обнаруживал эти социальные противоречия, но не разрешал. Он был величайшим тормозом на пути удовлетворения материальных нужд обездоленных масс. Он звал не к борьбе за освобождение, а к пассивности. Экзальтация и молитва были бегством от земной жизни, средством притупления невыносимого страдания от кагального гнета, а культ «цадика» еще более усиливал темноту и невежество масс, ставших добычей «благочестивых» шарлатанов и «святых» обманщиков. Хасидизм вливал мистическую отраву в народные массы,

наркотизируя их духовным гашишем, делая их нечувствительными к боли, неспособными к возмущению. Хасидизм успокаивал и утешал: он предоставлял своим адептам «формальную демократию»... на небесах. Завоевав «учредилку» в господних чертогах и добившись избирательной «четыреххвостки» в раю, хасидизм мог с великолепным презрением взирать на земные страдания. Нечего и говорить, что хасидизм не выдвигал какой бы то ни было общественной программы. Своей критикой он даже почти не задевает старых общественных порядков, идеологическим выражением которых был раввинизм. Да и сами вожди хасидской реформы были бывшие раввины, сами недавние столпы кагального строя. Хасидизм не замечал тех общественных условий, которые взлелеяли враждебное ему идеологическое течение. В этом смысле хасидизм не дал ничего, что напоминало бы даже в отдаленной степени «коммунистические» тенденции, которыми были окрашены многие радикальные религиозные секты. Его взгляды на собственность не расходились почти с господствующими. Дальше широкой благотворительности более состоятельных его приверженцев, общих попоек и фамильярной простоты во взаимных отношениях хасидизм не шел. Поэтому положительное социальное содержание хасидизма крайне скудно и бедно. Причина этого заключается в социальном составе тех групп, на которые он опирался. Носителями нового вероучения были арендаторы, корчмари и мелкие лавочники и некоторые слои ремесленников, те группы населения, которые приближаются к мелкобуржуазной массе. Их идейная ограниченность вытекала из классовой ограниченности их социального состава. Безмерно страдая от общинного строя, они не могли найти реальных мер борьбы против тех порядков, которые они ненавидели. Не удивительно, что хасидизм очень быстро скатился по наклонной плоскости шарлатанского и мистификаторского цадикизма, насаждавшего беспросветный обскурантизм. Было бы ошибочным считать, что только цадикизм способствовал вырождению хасидизма, что, не будь его, последний мог бы оказать оздоравливающее влияние на общественную жизнь евреев на началах «самобытности» без «тлетворного» влияния Запада. Но при этом забывают, что цадикизм органически вытекает из основ хасидизма. Вера в цадика, в чудеса была непо-

средственным продуктом хасидизма с его мистическим воплощением божества в мире. Преклонение перед всемогуществом чудодея, признание искупления, суеверное отношение к знахарству, талисманам создали среди хасидской массы наиболее упорных и фанатичных противников идей просвещения.

Недаром реакционеры различных мастей принялись за модернизацию этого мистического учения. Лозунгами «неохасидизма» они стремятся отвлечь еврейские трудящиеся массы от задач пролетарской революции. Этой идеализации хасидизма должна быть объявлена беспощадная борьба. По отношению к хасидизму, как и ко всякой религии, как нельзя лучше применимы слова В. И. Ленина, что «идея бога *всегда* усыпляла и притупляла «социальные чувства», подменяя живое мертвечиной, будучи *всегда* идеей рабства (худшего, безысходного рабства)» [38]...



МЫСЛИ О ХАСИДИЗМЕ

И. Г. ОРШАНСКИЙ

I

Евреи России распадаются в настоящее время (середина XIX в.— *Ред.*) на два больших лагеря, во многом между собой различных, подчас даже враждебных — *хасидов и нехасидов, или миснагедов,* т. е. противников хасидизма. Отличаются первые от последних в некоторых мелочах религиозной обрядности, но главным образом — *верой в цадиков и их чудодейственную силу.* Цадик — это идол хасида, лицо, одаренное сверхъестественной силой и располагающее всей природой по произволу. Цадик может все сделать при помощи своей всемогущей молитвы, разумеется, только для того, кто в него верует, ему поклоняется. Его молитве приписывается сила, способная изменить божеские определения. «Бог определяет, а цадик отменяет», говорят хасиды словами Талмуда. Цадик находится в постоянном общении с сверхчувственным миром, и потому для него открыта книга судеб. Он свободно читает будущее, которое и предсказывает верующим. Он не ограничен ни пространством, ни временем, ни вообще законами природы, которые так могущественно влияют на судьбу обыкновенных смертных. Число таких чудодеев в настоящее время довольно значительно, и это нисколько не должно удивлять нас, ибо для того, чтобы достигнуть такой высокой ступени, вовсе не нужно больших или трудных приготовлений. Самый обыкновенный и вовсе не затруднительный способ попасть в цадики — это родиться от цадика же. А так как цадики размножаются довольно успешно, благодаря благоприятной обстановке жизни, то нет

ничего странного в том, что почти каждый городок, каждое местечко имеет своего цадика; в более населенных местностях еврейский мир разделяется на несколько партий, по принадлежности к хасидам того или другого цадика.

Но гораздо более числа самих цадиков — число чудес, ими совершенных. Чуть где сойдутся два хасида, разговор неминуемо сойдет на неиссякаемую тему святости цадиков и их чудотворной силы, причем каждый из собеседников раскрывает богатый запас знаний по этому предмету. Из этих рассказов вы можете узнать, какую громадную роль играет цадик в жизни своей паствы. К нему обращается хасид во всех своих нуждах и невзгодах. Цадик дает *парнусу* (средство к пропитанию) бедному хасиду; он дает детей бездетному и тому подобное. Но, делая так много для своих поклонников, цадик, сознавая всю важность свои услуг, ничего не делает даром. Слова Библии: «Не узрите лица божьего (т. е. храма) с пустыми руками»—строго соблюдаются цадиками. Не думайте, однако ж, чтоб к цадику обращались только тогда, когда нуждаются в его чудотворной помощи; это было бы наглой профанацией его святости. Хасид очень хорошо знает, что лицезрение цадика есть, само по себе, в высшей степени богоугодное дело и лучший путь к спасению души. Вот почему он считает своей непременной обязанностью как можно чаще бывать у цадика, пообедать за его столом, потолкаться в его передней.

Цадик — это не раввин, не руководитель еврейской общины в ее обыденном религиозном быту. Цадик очень мало сведущ в еврейской богословской литературе, столь значительной, трудной и запутанной. Он вовсе не авторитет в вопросах религиозной догматики и обрядности. Большинство нынешних цадиков — люди малограмотные, в высшей степени невежественные и грязные, чем они и отличаются резко от староеврейских раввинов, для которых необходимое условие их звания составляет значительное специальное образование. Доступ в цадики, как мы уже заметили, гораздо легче.

Цадикизм, в том виде, как мы его только что охарактеризовали, очевидно должен иметь, и действительно имеет, весьма вредное влияние на жизнь русских евреев. Он парализует всякое движение свободной мысли

в еврейском мире. Он делает невозможным в своих пределах всякое движение вперед, всякий выход из того ненормального положения, в котором находятся евреи. Но, не забегая вперед в изложении того значения, которое имеет хасидизм в судьбах наших единоверцев, остановимся на вопросе, который естественно возбуждается им в нашей мысли: *как уничтожить столь вредный элемент еврейского быта*? Вдумываясь глубже в этот вопрос, мы находим, однако ж, что он не может быть разрешен единственно анализированием хасидизма как факта в настоящем его положении, и вреда, им приносимого. Необходимо узнать обстоятельства, вызвавшие его к жизни, и те народные потребности, которые он удовлетворяет. Только таким путем мы можем, посредством изменения условий, давших хасидизму raison d'être *, сделать дальнейшее существование его излишним или даже невозможным. Но это возможно только в том случае, если мы проследим судьбу хасидизма с самого его появления и уловим генетическую связь между ним и той средой, в которой он зародился. Недостаточно объяснить, что хасидизм есть явление вредное и потому следует с ним бороться всеми силами; надо узнать, какие меры в этой борьбе могут оказаться наиболее действенными, а для этого необходимо понять хасидизм. Не должно думать, что мы все объяснили, сказав: хасидизм есть плод невежества и суеверия. Бесспорно, он может существовать только при невежестве и суеверии, но действительно ли только им он обязан своим происхождением? Да и суеверие в каждой общественной среде принимает другой исход, другое направление. Если мы желаем поэтому изучить природу хасидизма основательнее, мы не можем довольствоваться одними общими рассуждениями из области человеческого духа, а должны сойти на почву действительности, на почву тех частных исторических условий, при которых он появился в свет и продолжает существовать. Словом, для того, чтобы успешно бороться с хасидизмом, мы должны понять его; а для того, чтоб его понять, мы должны узнать те обстоятельства, которые сопровождали его появление и которые до сих пор поддерживают его и придают ему такую живучесть и силу. Только тогда можно будет ука-

* Смысл бытия (франц.). (*Прим. ред.*)

зать тот путь, по которому должны пойти государство и общество для того, чтобы уничтожить эту язву еврейской жизни, этот сильнейший тормоз нашего прогресса.

В последующем изложении мы постараемся разрешить эту задачу, или, по крайней мере, указать способ, которым она, по нашему мнению, может быть разрешена.

II

Действительно, хасидизм, как мы видим, построен на грубейшем суеверии и полном господстве элемента чудесного, сверхъестественного, и сводится к решительному подчинению всей жизни хасидов *доброму еврею* (как они называют цадиков), и, следовательно, на такое преобладание духовного элемента над светским, какое встречается разве в ультракатолической Испании, или, правильнее, только в монгольском шаманстве... Тем страннее и непонятнее должен быть для нас с первого взгляда хасидизм, с неограниченным влиянием цадиков на умы своих поклонников, напоминающим времена самого деспотического господства духовного элемента. Единственное объяснение его можно найти в изучении обстоятельств того времени и места, где хасидизм получил свое начало.

Средневековое еврейское общество, со всех сторон гонимое, преследуемое и недопускаемое к участию в общем ходе народной жизни, естественно, должно было уйти в себя и образовать особый мир, во многом отличный от окружающего его. Так как еврейская религия не только не была покровительствуема или хоть признаваема государством, но, напротив, явно и постоянно преследовалась, то не удивительно, что евреи употребили всю силу своего духа на поддержание именно этой стороны своего существования. Вся энергия еврейского народа, вся сила его мысли направились к тому, чтоб удержать за собой завещанное от предков религиозное наследие. Но единственно возможный путь к действительному охранению религии от грозящей ей внешней опасности при таких обстоятельствах заключается *в строгом соблюдении внешней стороны религии,* ее обрядов, которые в то грубое время были главным выражением религиозной жизни. Обряд есть единственный достоверный признак, по которому еврей мог тогда отличать

своего от чужого; а это было необходимо потому, что в той обстановке вражды, всякий, который не был с евреем, за него, был против него. Обряд, а не туманное религиозное чувство, недоступное проверке и подверженное сомнениям и колебаниям, связывал неразрывно всех членов еврейской семьи в одно целое с круговым ручательством. Необходимым последствием этого было необыкновенное развитие религиозной обрядности у евреев. У евреев каждый сведущий в богословской литературе считает, что он вправе запретить то, что до него было дозволено, и наоборот. А так как раввин уважался лишь сообразно своей учености, набожности и заслугам, то каждый раввин считал своей непременной обязанностью написать хоть одну книгу богословского содержания и сделать хоть несколько новых религиозных запретов, ограничений, ввести новую молитву в еврейское богослужение и т. п. Таким образом, масса религиозных законов и правил росла неимоверно, ложась все большей и большей тяжестью на бедный еврейский люд, удрученный извне гонениями законодательства и общества, а изнутри — строгостью своих книжников-раввинов.

Такую же неутешительную картину представляет умственная жизнь евреев того времени. Вся еврейская наука вращалась тогда вокруг Талмуда и его толкователей. Да и могло ли быть иначе? Вспомним, что вообще в Европе, собственно говоря, положительное знание зародилось только в конце прошлого столетия. До этого времени, за немногими исключениями, европейская мысль не была свободна от схоластики и догматических словопрений. Вопросы вроде того: можно ли убить крысу, съевшую церковную просфору, занимали тогда, особенно до реформации, большинство мыслящих умов. Мудрено ли, что евреи, которые, будучи исключены из общей народной жизни, имели очень мало охоты, интереса и возможности усвоить себе даже ту незначительную долю положительного знания, которая тогда существовала,— мудрено ли, что евреи искали удовлетворения своей умственной жажды в Талмуде? Он вполне удовлетворял тогда любознательность и пытливость еврея.

Притом же Талмуд рассматривался не только как предмет изучения, но как *национальное богатство*, как

оплот иудейства против его врагов. Евреи дорожили каждой буквой Талмуда, подобно тому, как в настоящее время национальности, которые стремятся завоевать себе самостоятельность от иноземного ига, дорожат каждой мелочью, напоминающей старинную жизнь их народности. Таким образом, каждый еврей считал своей священной обязанностью обучать своих детей Талмуду, дабы они прониклись до глубины души сознанием своего еврейства и имели бы в руках оружие против врагов своей веры. Вследствие этого, число евреев-богословов возросло непомерно и представило такую пропорцию к массе народа, какой не найдем ни в одном другом обществе в мире. Конкуренция на раввинские места была поэтому необыкновенно велика и не замедлила привести к весьма печальным результатам. Раввины, не обеспеченные в материальном отношении, как духовенство всех других исповеданий, и подверженные чрезмерной конкуренции, пали очень низко в нравственном отношении. Начиная с XVII столетия все чаще и чаще раздавались жалобы на неправосудие и подкупность раввинов и продажность раввинских мест. Вошло в обычаи, что раввины покупали свою должность у общин, вместо того, чтоб получать у них жалованье. При этом они необходимо должны были уже правдой-неправдой вознаграждать себя за расходы на получение раввинского места. Против этого безнравственного и противного еврейским законам обычая восставали лучшие из самих раввинов, которые в 1637 г. изрекли даже торжественное проклятие против продажности раввинских мест. Но они не могли преодолеть естественного хода событий, и подкупность раввинов усиливалась все более и более.

Это нравственное падение раввинов, которое естественно должно было уронить их авторитет в глазах евреев, сопровождалось столь же сильным умственным падением. Раввины удалились всецело в область талмудической литературы и религиозно-обрядовых словопрений, которые давали им хлеб насущный. Но этим они потеряли много в мнении большинства, которое, несмотря на религиозный характер своей жизни, все же не могло удовольствоваться одной богословской пищей, мало привлекательной для всякого простого человека. Вместо того, чтобы, по примеру древних раввинов,

пользоваться Талмудом только для руководства обыденным религиозным бытом, раввины последних веков удивительно усовершенствовали талмудическую казуистику. Они, как известно, создали новый род богословской литературы — так называемый *хилук* или *пилпул*. Хилук—это рассуждение на религиозно-обрядовую тему, которое представляет массу самых тонких хитросплетений, лишенных твердого логического основания. Это скорее игра воображения, нежели плод мысли. Про творца этого рода литературы, совершенно неизвестного евреям до тех пор, рассказывают, что когда из его экземпляра Талмуда вырвали несколько листков, он, не заметив этого обстоятельства, при изумительной гибкости своего ума, продолжал учение на прерванном месте и нашел возможным связать между собой два совершенно различные места Талмуда! В софистике хилука тот считался корифеем учености, который мог привести доказательства в пользу разрешения того, что запрещено, который мог приводить побольше аргументов *за* и *против* одного и того же положения. Против хилуков, которые имели и вредное соперничество, и чрезвычайную гордость, столь свойственную школьному педантизму, боролись лучшие умы среди евреев, но с незначительным успехом. Эта игра ученостью ради недостойных целей не могла продолжаться долго без того, чтобы не вызвать каких-нибудь перемен, ибо она в самой себе скрывала задатки своего разложения. К переменам, вследствие изложенных нами обстоятельств, было подготовлено все еврейское население бывшего Царства Польского, которое мы преимущественно имели в виду при характеристике средневекового еврейского общества, ибо в феодальной Польше средневековый характер еврейской жизни достиг высшей степени развития. Но нигде обстоятельства так не благоприятствовали возможности реформы в религиозной жизни евреев, как на Украине (в губерниях Киевской, Волынской и Подольской).

Начнем с того, что здесь экономический быт евреев был гораздо лучше, чем в других владениях Речи Посполитой. Кардинал Комендони, объезжавший два раза польские земли во 2-й половине XVI в. и представляющий совсем не в выгодном свете положение евреев в собственно Польше, говорит про Украину: «Здесь

находится большое число евреев, которые тут не так презираемы, как в других землях. Они тут живут не от низких барышей, лихвы и тому подобное, а *владеют землями*; занимаются не только торговлей, но и литературой и науками. Они держат в аренду пошлины и *приобретают большие богатства.* По наружности они ничем не отличаются от христиан, им даже дозволено носить сабли и они пользуются равными со всеми правами». Лучшее положение украинских евреев перед белорусскими, литовскими и польскими произошло, по нашему мнению, от нескольких причин. Во-первых, Украина, по естественному богатству своей почвы и вообще природы, давала больше источников дохода промышленной деятельности евреев, тем более, что население здесь было вообще не так значительно, и таким образом плоды природных богатств и человеческого труда распределились между меньшим числом рук. Во-вторых, вследствие большой отдаленности этого края от центра польской жизни, законы шляхетских сеймов, весьма неблагоприятные для евреев, имели здесь меньше силы и действия.

В-третьих, самое число евреев здесь было меньше, чем в северо-западном крае и собственно Польше, а потому и промышленная их деятельность лучше вознаграждалась».

Но история показывает, что возвышение уровня благосостояния народа чрезвычайно облегчает возможность всяких реформ. В частности, относительно евреев, истина эта также не подлежит никакому сомнению.

Судя по отзыву Комендони, евреи на Украине занимались больше всего арендами разного рода и посессионным землевладением. Но землевладение, как показывает история, имеет повсюду то свойство, что пробуждает в человеке дух независимости и самостоятельности и сознание собственного достоинства. Вот почему украинский еврей выгодно отличается от северо-западного еврея в отношении прямоты характера, некоторой гордости и сознания личного достоинства, хотя и уступает последнему в умственном отношении. Это обстоятельство естественно облегчило путь реформы в иудаизме на Украине. Но еще в другом, более важном отношении, особенность экономического строя украинских евреев подготовила путь к перемене религиозной жизни

еврейства именно здесь. Землевладение и аренда рассеяли здесь евреев на большие расстояния, не дали им сплотиться в замкнутые, тесно связанные общины, как в Литве и Польше, где евреи, занимаясь исключительно торговлей и ремеслами, слились в плотные массы по городам и местечкам. Между тем всякому, знакомому с еврейским бытом, известно, что староеврейский строй жизни, с его средневековыми учреждениями, религиозной обрядностью и фанатизмом, держится на силе консервативного, фанатического общественного мнения еврейского населения этих городов и местечек. Личная свобода, личная мысль здесь совершенно задавлена деспотизмом общины, которая следит зорким оком за тем, чтобы никто из ее членов не отступил от завета отцов ни на один волос; и горе тому, кто будет замечен в измене вере своих предков, или хоть малейшему обычаю, освященному временем! Община, с которой каждый из ее членов связан во всех отношениях,— узами родства, дружбы, наконец, экономических интересов, так как еврейское общество представляет особый мир, наглухо заколоченный — община найдет тысячу средств отравлять жизнь дерзкому вольнодумцу, пока он или не убежит от нее на край света, что нередко случалось, или заставит его, как обыкновенно бывало, склонить непокорную голову и подчиниться тяжелому гнету старины. Можно положительно сказать, что всякое движение вперед в жизни русских евреев, несмотря на то, что находило себе везде горячих приверженцев, встречало сильнейшее препятствие со стороны общественного мнения, которое у евреев могущественно как нигде, и парализовало всякое благое начинание передовых личностей. Вот этого-то тормоза на пути ко всякой реформе почти не знали украинские евреи, благодаря своим сельскохозяйственным промыслам. Живя вдали от городов, на своей аренде, мельнице, корчме и тому подобное, украинский еврей мало-помалу эмансипировался из-под влияния раввинов и общины, которые прежде держали его в ежовых рукавицах, особенно во всем, что касалось религии. Он позабывал здесь многосложное и запутанное богословское учение евреев до того, что обыкновенно не умел даже читать по-еврейски («арендарь» и теперь у евреев синоним невежества и грубости); и чем далее он шел по этому направлению, тем менее он ува-

жал раввина-талмудиста, проводившего жизнь над непонятной ему, арендарю, мудростью, и тем менее раввин этот удовлетворял религиозным потребностям корчмаря, который нуждался уже не в ученом богослове, могущем объяснить ему темное место в Талмуде, а в религиозном руководителе и духовнике, который управлял бы его умом и сердцем, как управлял священник соседней деревни сердцами и умами крестьян, к умственному и нравственному уровню которых украинский еврей значительно приблизился. Независимый от городского еврейского общества, с которым редко имел дела, арендарь осмеливался думать о том, что раввин не заслуживает большого уважения, что он уже слишком много обременяет его религиозными правилами и обрядами, что многие из этих обрядов можно и не исполнять, тем более, что в деревне за ним не следили стоглазые аргусы еврейского города и что самый род жизни на лоне природы делал невозможным строгое соблюдение всех обрядов, опутывающих жизнь еврея на каждом шагу.

Под влиянием этих обстоятельств с давних пор умы украинских евреев подготовлялись к переменам и преобразованиям в их религиозной жизни. Окончательное влияние на появление этих преобразований имели, по нашему мнению, внешние перевороты в судьбе украинских евреев, связанные с крупными историческими событиями в жизни Украины XVII в....

III

Из всего изложенного видно, что потребность реформы ощущалась в различных сторонах еврейской жизни того времени. Во-первых, мыслящая часть еврейского народа, утомленная бесплодной, сухой и мертвой ученостью раввинов, не представлявшей никакого интереса ни для ума, ни для воображения, искала более занимательной умственной пищи. Во-вторых, даже лучшая часть евреев в нравственном отношении была сильно возмущена деморализацией раввинов, их суетностью, превратившей слово божие в предмет происков, зависти, вражды и корысти, и их холодной рассудочностью, доходившей до скептицизма и неверия. Она жаждала поэтому более совершенного в нравственно-религиозном

отношении порядка вещей. В-третьих, все евреи, особенно невежественное и грубое большинство, тяготились чрезмерным бременем возложенных на них стеснительных обрядов и религиозных правил, которые с течением времени, благодаря набожному рвению раввинов, сделались поистине невыносимыми. Масса с нетерпением ждала избавителя, который хотя бы немного облегчил бы ей тяжелую ношу. Наконец, она потеряла уважение к раввинам, которые углубились в бесплодную пустыню богословской учености и давно перестали быть путеводителями своей паствы в житейских ее делах. А время, как мы видели, все более усиливало для массы народа нужду в таких путеводителях, которые приспособились бы к низкому уровню ее понимания и могли бы словом и делом служить ей в практических нуждах.

Всем этим потребностям еврейской жизни должен был удовлетворить хасидизм как новая форма религиозной и общественной организации, возникшая из давно осознанной необходимости коренной реформы во многих отношениях.

Нам, естественно, предстоит рассмотреть теперь, в какой мере хасидизм действительно исполнил те надежды, которые на него возлагались, и каково его значение в современной жизни русских евреев. При этом, так как мы не пишем здесь истории хасидизма, а намерены только указать на значение и смысл его как общественного явления, мы ограничимся самыми краткими указаниями, насколько они необходимы для достижения предположенной цели.

Начала хасидизма, как они изложены в сочинениях первых учеников основателя его р. Израиля Баал-Шем-Това, состоят в следующем. По отношению к учению, к области мышления, учители хасидизма восстали: во-первых, против себялюбивого и суетного раввинизма, который превратил божественное учение в предмет человеческих страстей и расчетов. «Миснагеды * говорят, что изучение Торы, даже с нехорошим намерением, есть богоугодное дело, и так оно по большей части у них бывает», говорится в книге «Маиреф Гаавода», пред-

---

* Миснагеды — противоборствующие, т. е. противники хасидизма. (*Прим. ред.*).

ставляющей катехизис хасидизма;— «но хасид полагает, что нельзя приступить к слову божию без страха и любви (к богу). Притом одного положительного закона (догматико-богословская литература) недостаточно уже в настоящее время, ибо Тора есть духовная пища, подобно тому, как хлеб есть пища телесная. И как грубая пища может питать только здоровое тело, так грубый, материальный закон, определяющий только физическую жизнь человека (т. е. религиозные обряды и правила), был достаточен только для наших предков, крепких в вере. Наше же слабое время нуждается в более деликатной духовной пище», которую хасидизм и предлагает верующим в мистическом учении каббалы... По мнению рационалистов-раввинов, слова Библии: «Бог наполняет весь мир» — следует понимать в том смысле, что провидение божие печется обо всем, а не буквально. Против этого хасиды восстали со всей силой. По их учению, бог, или вообще духовный элемент, наполняет вселенную. Только дух божий оживляет, одухотворяет и поддерживает все существующее *. Противное мнение ведет к безверию и мертвой обрядности. Таким образом, хасидизм в область религиозного учения вводит, взамен догматического богословия, которое, впрочем, им не отрицается, а лишь отодвигается на второй план, мистическую каббалу, столь привлекательную для ума и воображения, религиозно настроенного. Хасидизм поэтому не довольствуется практическим соблюдением обрядов, а требует от верующего проникновения в их смысл: «Вы во всем видите только внешность» — упрекает хасид своего противника в приведенной книге. В толковании Библии хасидизм совершенно удалился от рационально-догматической экзегезы раввинов, а стремится найти в каждой букве сокровенный смысл, в чем он пошел по следам александрийских философов (Филона) и крайних последователей Маймонида, которые, исходя из сознания несоответствия между буквальным смыслом Писания и требованиями разума, думали сгладить это противоречие тем, что придавали Писанию не буквальный, а тай-

---

* Как сильно напоминает эта доктрина хасидизма основной догмат молоканства: буква мертва, дух животворит. (См. воспоминания о молоканах Н. И. Костомарова в Отеч. Зап. 1869 г., кн. 3). *(Прим. автора).*

ный философский смысл. Особенно резко сказалась противоположность между хасидизмом и раввинизмом в вопросе о молитве. Молитва миснагедов, говорит «Маирев Гаавода», холодна и бесчувственна. Они молятся только потому, что отцы их то же делали, а не по внутренней потребности. Хасиды же молятся с сознанием, с воодушевлением. Между тем, как у миснагедов учение выше молитвы, у хасидов это наоборот. Молитва, по мнению последних, очищает, облагораживает и возвышает душу. Так как она составляет главный религиозный акт в жизни хасида, он к ней приготавливается омовениями и очищениями. Он предпочитает молиться в уединении, чем в собрании, хотя еврейский закон отдает явное преимущество последнему способу молитвы; предпочитает нарушать установленные законом правила о времени, месте и обстановке молитвы, лишь бы молиться с чувством, а не машинально и безучастно, как миснагеды.

Таковы главные догмы хасидизма в первоначальном его виде, как он выработался в жизни и сочинениях первых его учителей и последователей. Хасидизм воздвиг против себя сильнейшие гонения со стороны главных представителей талмудизма, чуявших в нем опасного врага всему строю староеврейской жизни. Мы, конечно, не будем рассказывать здесь подробностей этой борьбы; для нашей цели достаточно сказать, что в настоящее время гонения эти совершенно утихли и победителем из этой борьбы вышел хасидизм. Зародившийся на Украине, он быстро распространился по Белоруссии, Польше и Галиции, Буковине и Венгрии, где еврейское население стоит на одной ступени развития с русскими евреями. И это нисколько не удивительно, так как хасидизм, по мнению даже просвещенных людей того времени, заключал в себе прогрессивные начала и стоял выше раввинизма. Так, известный Соломон Маймон[1], один из лучших учеников Канта, в молодости бывший сам хасидом, говорит в своей автобиографии, что Баал-Шем-Тов и его ученики нашли много темных сторон в иудаизме и старались исправить их именно тем, что восстали против бесплодной казуистики талмудистов-раввинов, против мертвой, бездушной обрядности, лишенной всякого смысла, против религиозного лицемерия и ханжества.

Таким образом, замечательный мыслитель, одаренный необыкновенным критическим тактом, и, благодаря высокой степени умственного развития, способный взглянуть на религиозную жизнь евреев беспристрастно, угадал на первых порах появления хасидизма его значение в качестве религиозной реформы. Но прогрессивный характер хасидизма продолжался недолго. Очень скоро наступила пора, когда он навлек на себя ненависть всех честных людей между евреями; с тех пор и поныне он не перестает считаться язвой еврейской жизни, к которой нельзя относиться иначе, как с самыми решительными мерами искоренения. Каким образом совершилось это превращение, мы сейчас увидим.

IV

Из того, что изложено выше об учении первых сподвижников хасидизма, нетрудно видеть, что деятельность основателей нового учения была по преимуществу направлена против мелочного педантизма и черствой рутины раввинов. Это направление хасидизма удовлетворяло только потребностям развития меньшинства, которое в умственном отношении не могло довольствоваться бесплодной и мелочной казуистикой раввинской богословской литературы, а в нравственном отношении было глубоко возмущено деморализацией раввината, дошедшей, как мы видели, до крайних пределов. Это передовое меньшинство было, конечно, вполне удовлетворено новыми учителями, которые вели безукоризненно честную и глубоко религиозную жизнь, а вместо пустых и запутанных умствований о мелочах религиозных обрядов преподавали своим ученикам таинственное, фантастическое и потому сильно действующее на воображение учение каббалы, по-своему, конечно, пыталось разрешить важнейшие мировые вопросы и задачи человеческой жизни, поднимаясь до высоты самой трансцендентальной метафизики. Но потребность коренной реформы ощущалась, как указано было выше, не только мыслящим меньшинством еврейского народа, но, может быть, еще в большей мере невежественным большинством. С одной стороны, в высшей степени неблагоприятные условия, в которые были поставлены евреи по отношению к остальному населению и к государству как в экономи-

ческом, так и в социально-гражданском отношении, наталкивали еврея на необходимость искать утешения в кругу своей замкнутой и изолированной религиозной жизни, а этого утешения он напрасно искал у раввинов того времени, предлагавших ему сухую, бесцветную и бессодержательную схоластику, ничего не говорящую сердцу и воображению. С другой стороны, оковы, наложенные на жизнь еврея усердием раввинов в виде религиозных предписаний, расплодившихся в невероятных размерах, стали уже чересчур тяжки и масса инстинктивно жаждала облегчения от деспотического гнета и неумолимого закона и обычая, стеснявшего ее на каждом шагу в житейской сфере.

Наконец, в сфере своих гражданских и экономических отношений еврейское общество, лишенное при польском владычестве защиты общих законов страны и предоставленное совершенно своим собственным средствам в деле суда и расправы и в экономическом своем быту, это еврейское общество нуждалось в такой власти, которая бы руководила им в различных столкновениях гражданской жизни.

В маловажных тяжбах, например, в незначительных уголовных проступках, еврей очень неохотно обращался к общим судам, совершенно чуждым ему по духу и направлению, где на него смотрели с глубоким презрением и где он почти не мог добиться правого суда. Он нуждался поэтому в собственной, сподручной юрисдикции, где он мог бы свободно объясняться и разрешить спор скоро и легко, по еврейским обычаям.

Суд же раввинов-талмудистов, по продажности судей и запутанности и отсталости тех законов, которыми они руководствовались, давно потерял всякое уважение в глазах народа. Далее, евреи не имели тогда никакой прочной промышленной организации, так как они не примыкали к городским обществам, не входили в состав цехов; следствием этой политики польского законодательства, которая, впрочем, составляла логический результат взгляда Речи Посполитой на евреев, было непомерное развитие принципа конкуренции среди евреев. Эта экономическая анархия, при ограниченности еврейских промыслов и чрезмерно большом соперничестве соискателей на каждый источник пропитания, отзывалась очень вредно на благосостоянии евреев. Нужна была

сильная власть, которая могла бы удержать еврея, например, от того, чтоб выжить своего собрата из аренды, корчмы, лавки, подряда посредством возвышения или понижения цены; словом, нужна была власть, которая хоть сколько-нибудь могла бы исправить зло, неизбежное при ненормальной конкуренции между промышленниками, вследствие несоответствия между источниками доходов и числом людей, которые должны питаться этими доходами. Эта власть не была в руках раввинов, так как источником ее, при непризнании со стороны государства, могло быть только народное доверие и уважение, а этого доверия и уважения народ давно уже не питал к раввинам.

Такие насущные потребности экономического и духовного быта народа не могут долго оставаться неудовлетворенными; раньше или позже являются лица, которые берут на себя исполнение тех обязанностей в отношении к обществу, без коих последнее не может более обойтись. В рассматриваемом нами случае роль реформаторов еврейского быта и руководителей массы в ее житейских интересах естественным образом выпала на долю учителей хасидизма. Я говорю «естественным образом» потому, что предпринятая этими учителями теоретическая реформа еврейской догматики и богословия в применении к практической жизни неминуемо влекла за собой то облегчение обрядовой тяжести, необходимость которого так глубоко, хотя бессознательно, инстинктивно, чувствовалась еврейским простонародьем. Действительно, как мы видели, основной догмат нового учения состоит в том, что «буква мертва, дух животворит» и что поэтому в религиозной практике важно не внешнее, формальное соблюдение обряда, а проникновение его смыслом, религиозное настроение духа. При этом основатели хасидизма не осмеливались еще отрицать безусловную обязательность соблюдения всех обрядов, предписанных раввинами. Но очевидно, что от признания преимущественной важности духа пред формой религиозной жизни только один шаг до признания излишества и даже вредности этой формы, как имеющей везде стремление убить дух или, по крайней мере, задержать его развитие. Этот шаг сделан был всеми теми религиозными и философскими доктринами, которые восставали против установившихся общественных и религиозных

форм, утративших свое жизненное значение, свой «животворящий дух». Таковы: учения александрийских гностиков (еврейский представитель — Филон), средневековые греческо-арабские мыслители (еврейский представитель — Маймонид и особенно его крайние последователи) и, наконец, ближе к нам по времени и месту наши духоборцы, общие и пр. (соответствующее еврейское явление — хасидизм). Все эти религиозно-философские системы начали с того, что восстали против рутинного соблюдения форм в области религии и общественной жизни, признавая, однако ж, эти формы, в которые они старались только влить новый дух и кончили тем, что совершенно отрицали эти формы, требуя взамен их *господства духа* — в религии — в виде набожного настроения духа, в житейском быту — в виде духа братства и любви вместо эгоистического *моего и твоего*. То же самое случилось с хасидизмом. Хотя на первых порах он выступил против мелочной и бездушной схоластики раввинов в теории и их мертвой обрядности и формализма в практике, требуя только, чтобы религиозный быт не был одной пустой формой, а сознательным служением общественному духу, всеоживляющему в природе и в жизни людей, не осмеливаясь ни в учении, ни в практике отступать ни на шаг от установившегося порядка в еврейской религиозной жизни, но уж очень скоро обнаружилось, в чем заключаются конечные результаты нового учения и его истинные основания. Противники нового учения, во главе которых стояли величайшие авторитеты талмудической учености и раввинизма того времени, отлично поняли, с каким врагом они имеют дело. Для них стало ясно, что от обоготворения мистической каббалы до пренебрежения положительным и сухим догматизмом Талмуда переход очень легок, а еще легче, потому что заманчивее для массы, переход от принципа «животворящего духа» в религии к отрицанию всей обрядной, внешней, формальной стороны религиозной жизни. Этим объясняется жестокое гонение, воздвигнутое на последователей нового учения со стороны раввинской корпорации, гонение, доходившее до отлучения всех хасидов от общины Израиля, до запрещения нехасидам вступать с ними во всякого рода сделки и т. п. Но меры эти ни к чему не привели и даже не могли осуществляться на практике в сколько-нибудь широких размерах.

Хасидская ересь с каждым днем приобретала все более и более приверженцев в лагере своих противников, где лучшие умы не могли не сознавать всей теоретической и практической несостоятельнсти раввинизма. Сами же учители хасидизма, выступив первоначально единственно в качестве отшельников-проповедников, преподававших избранным ученикам таинственное учение, привлекавшее к себе умы своими грандиозными представлениями и глубиной своего целостного миросозерцания, и народу — необходимость искренней молитвы и религиозного настроения духа вместо бессознательной рутины,— скоро сошли с своего пьедестала на более низменную и практическую область деятельности. Они были вовлечены в поток действительной жизни не столько внутренней логикой своего учения, которое естественно должно было стремиться к тому, чтобы приложить свою доктрину к практической жизни, сколько требованиями народной массы, которая обращалась к новым учителям за удовлетворением тех насущных своих потребностей, о которых было сказано выше. К новому рабби постоянно приходили толпы то за разрешением спора, то для ограждения от происков соседа, возвышавшего арендную плату помещику, то просто для совета во всякого рода делах. Рабби не имел достаточно скромности для того, чтобы отказаться от предлагаемой ему власти руководителя и в некотором смысле главы еврейского населения местности. Он тем охотнее принимал на себя эту роль, что она, как оказалось, была сопряжена с огромным моральным значением, почти неограниченной властью над умами, сердцами и, что еще важнее,— карманами паствы. С течением времени власть эта приобрела абсолютно-теократический характер, и вот по какой причине. Выше было замечено, что раввин, по еврейским понятиям, не соответствует тому, что мы привыкли предполагать под именем духовного лица у христиан. Известно, что средневековый раввин, в одно и то же время, исполнял обязанности судьи, наставника, духовного лица и общественно-хозяйственного деятеля в своей общине. Мало того, он был как бы политическим представителем обособленного еврейского мира, на которого сами христиане смотрели не иначе, как на отдельную политическую единицу, и как таковой он был посредником между своей общиной, с одной стороны, и королями, феода-

лами, духовенством и городами, с другой, вел переговоры о дозволении евреям селиться и промышлять в той или другой местности, испрашивал для них новые права или подтверждение старых, старался предотвращать столь обыкновенные в то время изгнания евреев и конфискации их имущества и т. д. Разбросанность еврейского населения по обширным и малонаселенным пространствам Полесья и Украины, вместо прежней сплоченности их по городам, вызвала ослабление тех уз общинной солидарности, которые так плотно сковывали всех членов городской еврейской общины, и вследствие этого, малое участие индивидуализировавшихся евреев в прежнем общественном устройстве и представителе его — раввинате.

Таким образом, существование раввината в прежней форме делалось все более и более затруднительным и несоответствующим истинным потребностям еврейской массы. Неудивительно поэтому, что представители новой духовной власти, основанной на принципах радикально противоположных прежним, привлекали к себе симпатии народной массы. Это тем более станет понятным для нас, когда в связи с только что указанными обстоятельствами поставим и некоторые другие, упомянутые выше, как-то: непривлекательность талмудического учения в теоретическом отношении и обременительность его в практическом быту, продажность раввинов, как следствие чрезмерной распространенности талмудической учености между польскими евреями и вытекавшей из этого сильной конкуренции между соискателями на раввинские места, влияние католицизма и проч. Чем ближе мы будем всматриваться в условия еврейского быта в бывших польских владениях в прошлом столетии, тем яснее станет для нас, что возникновение хасидизма как религиозной доктрины и, затем, образование цадикизма как известного церковно-социального строя было естественным и неизбежным продуктом жизненной обстановки польско-еврейского мира. Полнейшее равнодушие государственной власти и органов законодательства и администрации ко внутренним интересам еврейского населения, не затрагивавшим выгод казны и христианского населения, вынудило евреев образовать свое собственное управление, свой суд и свой общинный союз, основанное, как это иначе и не могло быть, на началах религиозных

и общинно-демократических. Отталкивающая сухость талмудической казуистики влекла умы к новому учению, дававшему обильную пищу не одному только уму, как раввинское учение, а вместе с тем и религиозному чувству и воображению верующих. Отяготительность обрядового формализма, сковавшего тяжелыми цепями всю жизнь еврея от рождения до смерти, гнала народную массу в лагерь новых учителей, провозглашавших более свободные начала религиозной жизни. Нравственное и умственное падение раввинства, которое, наконец, оказалось неспособным управлять и защищать интересы отупевшей массы, сильно содействовало тому же результату. Понижение уровня умственного развития в польско-еврейском мире вообще сделало необходимым радикальное изменение в положении еврейской духовной власти. Огрубевший и охладевший к интересам городской общины, еврей-арендатор и корчмарь на Украине не только не хотел, но и не мог *выбирать* себе духовного наставника между корифеями талмудической учености после оценки их знаний, благочестия и прочих качеств. Мало того, самая мысль о таком свободном, так сказать, фривольном отношении к представителям религии должна была казаться кощунственной уму грубого, невежественного и фанатически преданного своей вере простолюдина. Протестантское воззрение на отношение разума к вере и служебный характер духовенства стояли гораздо выше его умственного кругозора. Ему гораздо сподручнее было хорошо знакомое ему, по ежедневному наблюдению, католическое понятие о небесной благодати, осеняющей избранников божиих свыше, без долговременной ученой подготовки и без видимых личных заслуг, на которые смотрит ограниченный человеческий ум. Глубокое влияние католицизма или, вернее сказать, тех бытовых условий, которые вызывают к жизни католицизм и ему подобные религиозные учения, на цадикизм видно из того, что в основу этого последнего положено чисто католическое начало *искупления грехов посредством щедрых приношений духовенству*: хасидские выкупы (пидьоним, приношения цадику от верующих) ничем решительно не отличаются от папских индульгенций, послуживших яблоком раздора между католическим и протестантским миром. А при глубоко укоренившемся в еврейском быту семей-

но-патриархальном элементе не удивительно, что в применении к новой форме организации духовной власти, к принципу благодати и супернатурализма, присоединился другой принцип — наследственности духовного сана. Невежественной массе легитимистическое начало наследственности как светской, так и церковной власти естественно кажется гораздо более справедливым, разумным и удобным, чем начало выборное, которое вообще сопряжено с затруднениями, ответственностью и запросами на значительный запас моральных сил в обществе. Вот почему суеверная масса с восторгом приветствовала представителей нового религиозного учения, откликнувшегося на сокровеннейшие ее желания и выразившего готовность удовлетворить давно прочувствованным потребностям. Масса поспешила сложить к ногам новых учителей весь запас своих богатств, как материальных, которые, по ее мнению, не могут быть употреблены лучше, как для прославления и возвеличения религии в лице земных ее представителей, так и духовных (веры, любви, благоговения и пр.). Хотя, таким образом, на цадиков возложены были гораздо более широкие права и обязанности, чем те, которыми они пользовались сначала, но они были вскоре унесены неудержимым потоком времени и стали в то положение, в каком мы застаем цадикизм теперь, на закате дней его. Переход этот был значительно облегчен тем обстоятельством, что для цадикизма нашлись вполне готовые и сподручные формы и образцы в организации польского шляхетского сословия и католического духовенства. Как цадик, так и его поклонники, ежедневно видели, как по соседству роскошествует пан-помещик, представитель светской власти над бедной, невежественной народной массой, и неразлучный спутник его пан-ксендз и прелат, представитель духовной власти, над той же массой. Первому было выгодно, а последним естественно перенести на еврейскую почву эти чужие формы жизни и учреждения, тем более, что в них действительно чувствовался недостаток, как указано было выше.

Таким образом, зародилось, окрепло и удержалось до сих пор то беспримерное в еврейской истории явление, которое зовется цадикизмом или хасидизмом. Предшествовавшее изложение, как нам кажется, имеет не

только исторический интерес и теоретическое значение, но вместе с тем практическую пригодность. Действительно, с какой стороны мы ни подходили бы к той темной силе в еврейском мире, которая послужила предметом настоящего очерка, главное значение имеет для нас вопрос: какие меры могут быть с успехом пущены в ход для того, чтоб исцелить русское еврейство от вредного нароста цадикизма. А для разрешения этого-то вопроса путь значительно очищается исторической оценкой хасидизма в связи с теми жизненными явлениями, которые его вызвали...



ОТХОД ОТ ИУДАИЗМА



РЕЛИГИЯ И Я

Л. ИНФЕЛЬД

Мои родители были людьми религиозными; они жили на Казимиже — окраине одного из районов Кракова, населенного почти исключительно евреями. В вопросах религии они были сторонниками медленного, постепенного прогресса. Линия ритуальных правил, которых они придерживались, была строго определена. Они гордились прогрессом, которого достигли, традицией, которую сохранили. Как и все евреи на Казимиже, они по-своему смешали свой религиозный коктейль, считая, что он более всего по вкусу людям и богу, что каждое отклонение влево противоречит основам религии, а каждое отклонение вправо — проявление нецивилизованности и религиозных предрассудков. Жизнь вынудила их занять такую позицию и отстаивать ее. Если иудейскую религию понимать буквально, то грехом является уже само дыхание без одновременного созерцания величия единого бога. Человек, который должен зарабатывать на хлеб насущный, бывает вынужден отказываться от выполнения некой части религиозных предписаний и старается найти оправдание своей нерадивости. Так поступили и мои родители. Моя мама была первой в своей семье, не отрезавшей волосы после замужества и отказавшейся надеть парик, который носили все подлинно набожные замужние женщины. Мой отец был первым в своей семье, носившим европейский костюм, а не шелковый халат и шапку с тринадцатью кистями, какую носили по субботам набожные евреи. Таковы были границы, до которых дошли мои родители. Но в этих границах они строго

следовали правилам, наложенным на них религией и ими самими.

Я родился в конце девятнадцатого века. Моя юность, наложившая отпечаток на более поздние годы, протекала в религиозной атмосфере. Религия вошла в мою жизнь тремя сильными течениями: через еврейскую школу — хедер, через синагогу и через наш дом.

I

Пяти лет меня послали в хедер. Класс был маленький, скамьи узкие, жесткие и ужасно неудобные. Мы сидели так близко друг возле друга, что нельзя было двинуть рукой, и хором нараспев повторяли буквы древнееврейского алфавита. Затем сочетания согласных и гласных. Мы механически повторяли, повторяли и повторяли, пока буквы в книге не начинали вызывать соответствующей нервной реакции и пока правильные звуки не начинали выходить из наших детских уст.

Окна были плотно закрыты в течение всей зимы, чтобы сэкономить на топливе. Воздух был тяжелый и смрадный. Запах пота смешивался с запахом лука и картофеля, которые готовили рядом, на кухне. Наш учитель держал в руке розгу и был одет в длинный и рваный шелковый халат, который носили верующие евреи в Кракове. Каждому из нас, мальчиков, по пять лет. Учитель слушал наш певучий хор. Его изощренный слух улавливал фальшиво звучащий голос. Медленно, с поднятой розгой он подходил к тому месту, откуда меня можно было достать! Я пугался и старался петь громко и хорошо. Я спасен. Розга опускалась на моего соседа. Хор под управлением учителя громче и лучше повторял нашу монотонную песнь. Наказанный мальчик вытирал слезы грязными пальцами, а учитель искал новую жертву.

В полдень, когда уроки кончались, учитель и его помощник делили нас на группы и провожали домой. Каждый день утром и после полудня мы дышали одним и тем же гнилым воздухом, повторяли и повторяли, пока не выучились читать, слова, которых не понимали, слова священного языка, на котором господь бог говорит с ангелами. Мы читали слова, которых не понимали, читали их медленно, заикаясь и ошибаясь; затем этих оши-

бок становилось меньше, и, наконец, мы стали читать бегло. Первый этап нашего обучения позади.

Когда мне исполнилось шесть лет, я уже умел читать по-древнееврейски. Мои родители поступили точно так же, как и все родители на Казимиже. Они послали меня в польскую народную школу, куда я ходил по утрам, а в хедер — после полудня.

Еврейская школа, в которую меня теперь отдали, была школой второй ступени, так как там уже изучали Библию. Отец представил меня моему новому учителю — человеку с узким лицом и длинной седой бородой. В руке он держал короткую розгу. Он строго посмотрел на меня, затем открыл древнееврейскую книгу и велел мне читать. Удовлетворенный результатом этого экзамена, он отвел меня к своему помощнику, у которого я должен был получить несколько индивидуальных уроков, прежде чем стану учеником в классе. Таково было правило. Помощник был молод, у него была небольшая черная бородка и следы оспы на лице. Он положил на стол помятую Библию, открыл ее на запачканной грязью странице и, ткнув деревянной указкой с острым концом в одно из древнееврейских слов, приказал: «Читай это». Я медленно прочитал это слово. «Повтори!». Я повторил. «Повтори!». Я снова повторил. И так пять раз. Потом он произнес немецко-еврейское слово с тем же самым приказом «Повтори!». Я послушно повторил. После пятикратного повторения я запомнил оба слова, не понимая значения ни одного из них. Однако я догадался, что одно является переводом другого. Деревянная указка перескочила к следующему слову. Я понял, в чем состоит метод. После нескольких повторений этого слова по-древнееврейски мне будет брошено немецко-еврейское слово. Я должен быстро подхватить его, словно мяч, и вновь пятикратно повторить. Деревянная указка медленно двигалась от слова к слову, от строки к строке. В другой руке помощник учителя держал розгу. Но он видел по ходу урока, что розга ему не понадобится. Поэтому он осторожно положил ее на стол и, освободив одну руку, начал ковырять в носу—медленно, тщательно и с достоинством.

После нескольких таких уроков я присоединился к классу, руководимому седым бородачом, чтобы петь хором еженедельные порции Торы — Пятикнижия. Часами

мы просиживали в маленькой грязной комнате, сгрудившись по двое и по трое у одной Библии, и хором повторяли слова с их немецко-еврейским переводом, слова и их перевод. Каждое воскресенье мы начинали новую главу. Она казалась трудной и подвигалась медленно. Но мы повторяли одни и те же слова в понедельник, вторник... и с каждым днем становилось легче, пока, наконец, в пятницу после обеда мы могли декламировать целую главу дружным хором.

На следующую неделю — новая глава. День за днем, неделю за неделей я проводил вторую половину дня в еврейской школе, безнадежно усталый, в океане чудовищной скуки. Мои глаза постоянно обращались в сторону часов, самых медленных часов на свете.

II

Синагога, куда мы вместе ходили с отцом по субботам, находилась в узкой, бедной, грязной улочке св. Юзефа на Казимиже. Это была комната в огромном доме, заполненном жильцами. Жильцы этого дома с большим двором представляли собой все слои беднейшего населения Казимижа. Дом был старый, с плохой канализацией, плохо содержавшийся, с воздухом, воняющим отбросами и мочой.

Я пересекал со своим отцом этот большой двор. Потом мы шли налево, в узкую переднюю, где из крана постоянно сочилась вода. Оттуда мы входили в комнату со спертым от запаха меховых ермолок воздухом. Там были скамьи, казавшиеся мне очень высокими, и шкаф, украшенный вышитым вручную занавесом, которым прикрывались свитки Торы, писанной от руки.

Моего отца встречали всегда с большим почетом. Он являлся одним из восьми членов комитета, который управлял синагогой. У него было почетное место на первой скамье. Теплоту, с какой встречали моего отца, переносили и на меня. Со мной вежливо здоровались и угощали нюхательным табаком. Мой отец, как и другие, надевал на плечи шелковый талес, украшенный древнееврейскими надписями и желтыми кистями. Сначала отец целовал это покрывало согласно правилам, особенно желтые кисти, а затем начинал молитву.

Кантор запевал первые слова каждой главы, а общи-

на была его хором. Это он выбирал мелодии, придавая молитве соответствующий темп и значительность. Ритуал допускал различные вариации. Не вдумываясь и не зная значения слов древнееврейской молитвы, все мы были актерами спектакля, который повторялся каждую субботу. В течение нескольких минут мы тихо сидели с открытой перед собой Библией, бормоча под нос. Потом мы все встали, кричали так громко, как только было возможно. Особенно фраза: «Слушай, о Израиль! Твой бог един» пробуждала огромный энтузиазм. Некоторые из присутствующих поднимали при этом возгласе вверх кулаки, дабы убедить бога, что мы — его сражающаяся армия. Так как в предложении подчеркивалось слово «един», необходимо было удлинять произношение этого слова, выговаривая его очень громко и очень медленно, и закончить вздохом, который заключал в себе всю печаль безрадостной жизни евреев. Затем все вновь изменялось. Каждый брал свое покрывало с колен и набрасывал на голову, вставал и тихо-тихо шептал свои молитвы, покачиваясь вперед и назад, громко вздыхая. Когда достигали определенного места в молитве, необходимо было сделать два шага назад, затем два шага вперед, затем ударить себя кулаком в грудь, затем глубоко склониться, потом поцеловать свисающие с покрывала кисти. Когда эта тихая часть молитвы заканчивалась, кантор начинал петь, и вся община присоединялась к нему хорошо спевшимся, благодаря жестким правилам, хором.

Сначала этот ритуал мне казался интересным. Я старался точно исполнять то же самое, что и другие, и на первых порах неумело играть свою роль. Но через несколько недель я изучил этот спектакль до мельчайших подробностей, и вся процедура стала мне казаться все более скучной.

Молитва прерывалась чтением соответствующего раздела Торы, того самого раздела, который был предметом наших еженедельных занятий. Традиция все обращала в бессмыслицу, и в этом заключалась удивительная ирония. Детям во время чтения той самой главы Торы, к слушанию которой нас готовили долгую мучительную неделю, позволялось не присутствовать в молельне. Разумеется, мы пользовались этой привилегией, бегая и играя во дворе...

Субботнее богослужение продолжалось около трех часов, после чего мой отец педантично складывал свое молитвенное покрывало, прятал в середину молитвенник, снимал с головы легкую шапочку и надевал цилиндр так быстро, чтобы сделать бесконечно малым грех появления перед богом с непокрытой головой.

Медленно вместе с остальными участниками молитвы мы шли домой. Останавливаясь каждые несколько шагов, разговаривая, бойко жестикулируя, шли по улице св. Юзефа, а затем сворачивали на Краковскую, где был наш дом. Улицы тоже отдыхали и отмечали свой субботний праздник. Все магазины были закрыты. Мужчины и женщины ходили по мостовой в субботу по-особенному: медленно и с достоинством. Мужчины надевали свои меховые пальто и удивительные шапки с тринадцатью кистями. Только немногие (как мой отец), наиболее передовые, носили цилиндры. Женщины и дети были тщательно одеты и выглядели не так, как в обычные дни. На всем Казимиже отражался свет божественной славы. Но в послеполуденные часы даже суббота не была свободна от уроков. Я должен был, подобно остальным детям, идти на два часа в свою школу. Не с тем, чтобы учить Библию: на это имелись другие дни недели. К учебе в субботние дни относились менее строго. Божественный дух умиротворения достигал и нашей школы на улице Тела Господня. Наш учитель не брал розог, ибо религия запрещает наказание в субботу, в такой день оно было бы чем-то совершенно неуместным. Предметом субботних занятий было чтение и перевод обычным образом — слово за слово — всяких пословиц и изречений вроде: «Умные люди накапливают знания», «Мысли достойных — достойны, но советы дурных людей — обман» и т. п.

Иногда вдруг появлялось изречение, целью которого было подавлять бунт против тяжелой руки наших отцов: «Когда ты бьешь своего ребенка розгой, он не умрет. Будешь бить его розгой и спасешь его душу от пекла».

III

Формальности, связанные с утренней молитвой, приняли мучительные для меня размеры, как это бывает с каждым еврейским мальчиком, когда ему минет три-

надцать лет. Они заключались в том, что два кожаных кубика следовало класть — один на голову, а другой на левую руку. Эти кубики содержали в себе священные древнееврейские тексты, которые надлежало держать в течение получаса возле мозга и сердца, так, чтобы их смысл постепенно перешел в мозг и сердце через кожаную оболочку и мою собственную кожу. Эти кубики прикреплялись к моей голове и руке кожаными ремешками. Однажды я заболел, и у меня было достаточное основание, чтобы не возлагать кубики на голову и на руку. Но перед богом и отцом я был не настолько болен, чтобы не прочитать молитву по молитвеннику. Я встал с постели с головной болью, взял молитвенник и начал механически читать молитву. Но вдруг эта процедура, к которой я так уже привык, показалась мне идиотски бессмысленной. Возможно ли, задал я вопрос, чтобы бог слушал мою молитву? Ребенком я представлял себе господа бога огромным евреем с большой серебряной бородой, смотрящим на все из-за облаков. Но когда это наивное детское представление развеялось, уже ничто не заняло его место. Молитвы становились повинностью. А в ту минуту, когда я был болен, это была особенно тяжелая повинность. Я более чем когда бы то ни было осознал, насколько глуп и бессмыслен этот ритуал. Я закрыл молитвенник. В первый раз в жизни я не молился. Это было началом. В течение следующих нескольких месяцев я шаг за шагом совершал всевозможные грехи против ритуала. Я перестал молиться, писал в субботу; я совершил самый серьезный грех: в судный день, т. е. в день поста, ел скоромную колбасу в ресторане. Дома я лгал, как только мог, делал вид, что со мной ничего не произошло. Но катастрофа должна была наступить. Мой обман должен был рано или поздно стать явным.

Случилось это во время празднования рождества, когда я не ходил в школу. Мой отец, как обычно, поднялся рано, чтобы идти в синагогу на свои утренние молитвы. Но он плохо себя чувствовал и решил прочитать молитвы дома. Он собирался воспользоваться моими кубиками, так как его были в синагоге, и взял мешок, где они лежали. Пыль на мешке и внутри его была доказательством, что эти кубики я не трогал целые месяцы. Слой пыли на такой святой вещи! Много

лет упорно трудился отец над тем, чтобы привить сыну еврейские традиции. А теперь его сын, кровь от крови его, кость от кости его, обманывает его и не молится. Он порвал цепь традиции, связывающую его с еврейским народом! Красный от волнения, не отдавая себе отчета в том, что он делает, отец подбежал к моей постели и начал меня бить.

Эти побои вырвали меня из глубокого сна. Прошло несколько мгновений, прежде чем я понял, что происходит. Медленным был переход от сна к полному сознанию.

Наконец, я понял, что это не сон, а действительность, что побои, которые я терплю, самые настоящие на свете. И хотя я был в полубессознательном состоянии, по взволнованному бормотанию отца я разгадал всю историю: отец узнал о моем обмане.

Когда я пришел в себя и побои прекратились, у меня была только одна реакция: ненависть, ненависть, ненависть. Я ударил бы отца, если бы мне с детства не внушали, что рука, поднятая на отца, сохнет и отваливается. Я впервые заметил на бородатом лице дедушки, который ненавидел меня, улыбку удовлетворения. Мама была бессильна. Она умоляла меня: «Извинись перед отцом и скажи, что это больше никогда не повторится».

Моя старшая сестра подливала масла в огонь, говоря, что уже давно догадывалась о моем обмане. У моей любимой младшей сестры было несчастное выражение лица.

Сейчас я понимаю их чувства, но тогда во мне кипела ненависть против всех, против всего моего окружения. Я хотел бежать и не возвращаться ко всей этой жизни. Постепенно ненависть и жажда возмездия сменились чувством превосходства.

Я думал: «Нет, они не достойны того, чтобы я им ответил. Моим единственным ответом будет пренебрежение; я убегу из этого дома, не сказав ни слова, и никогда сюда не вернусь».

Отец, не видя никакой реакции с моей стороны, почувствовал, что зашел слишком далеко. Злой и взволнованный, он ожидал какого-нибудь жеста, который бы разрядил и очистил атмосферу. Моя мама повторяла все то же: я должен извиниться перед отцом. Но я ска-

зал себе: «Они не понимают меня и не поймут никогда. Я был чужим в этом доме. С меня достаточно».

С этой мыслью я поспешно одевался, подготавливая мое единственное возмездие. Никто не знал, что я делаю. Быстро одевшись, я вышел, не сказав ни слова, громко захлопнув за собой дверь. На лестнице я заметил, что совершил две больших ошибки. Я забыл взять немного денег, которые оставил на столе. Вторая ошибка была еще хуже. От волнения и спешки я забыл забрать зимнее пальто. Я был слишком горд, чтобы возвращаться, и решил уйти без пальто и без денег. «Моя смерть от голода и холода будет самым справедливым для них наказанием»,— размышлял я. Ушел я, не позавтракав. На дворе был мороз. Вдоль улицы Казимижа дул холодный ветер, и я мерз. Голодный, замерзший, все еще чувствуя на своем теле удары отца, полный ненависти и унижения, я не мог здраво рассуждать и не знал, на что решиться. Видение теплой комнаты, горячего кофе и вкусных свежих булочек маячило перед моими глазами. Позади себя я услышал голос: «Ты с ума сошел — ходить без пальто в такой день, как сегодня. Простудишься». Это был мой товарищ по школе, славный парень, толстый и не очень умный.

«Я решил закаляться и ходить каждый день по полчаса без пальто. Я слышал, что это очень полезно. Мне надо кое-что купить, но я забыл деньги. Не можешь ли ты одолжить мне десять грошей?»

Он сунул руку в карман и вынул мелочь. Найдя монету, он вручил ее мне. Я быстро ее спрятал.

«Спасибо. Я вскоре верну тебе. А теперь я должен бежать. Холодно».

В ближайшей лавке я купил две булки за два гроша, вошел во двор дома и съел свой завтрак. У меня оставалось еще восемь грошей в кармане. И хотя чувство голода уменьшилось, холод был невыносим. Мои руки и лицо стали красными, а затем голубовато-фиолетовыми. Я должен был решать, что делать. У меня был один друг, которому я мог бы рассказать все и на сочувствие которого, как мне казалось, я мог рассчитывать. Я пошел к нему, а вернее помчался, и узнал от хозяйки, что его нет в городе и что вернется он только в шесть часов вечера. Это было в девять утра. Девять часов ожидания! Как их провести? Я не мог ходить по улицам. Холод

и ветер были невыносимы. Ушей своих я уже не чувствовал. Размышляя над этой проблемой, я потирал уши окостеневшими руками. Если бы у меня были хотя бы теплые рукавички! Но сознание того, что мои родители несчастливы и не знают, где я, придавало мне сил. Я еще чувствовал на себе удары отца.

Куда теперь пойти? Неожиданно меня осенила мысль. Поблизости была еврейская библиотека с читальней, большая, теплая и открывали ее в девять часов утра. Всего пять минут ходьбы от того места, где я находился. Я был спасен. Держа руки в карманах, я промчался, к удивлению прохожих, по Детловской улице и свернул на Краковскую. Войдя в читальню, я взял в руки тяжелую книгу, пытаясь ее читать. Но мне постоянно мешали беспорядочные мысли. «Теперь я уже не замерзну. Здесь тепло. Я не умру с голода. У меня восемь грошей, это значит, восемь булок. Я легко могу обойтись без всего прочего до шести часов вечера, когда я открою свое сердце другу».

Как мне нужно было кому-нибудь исповедаться! Еще целых восемь часов! Моя злость и ненависть стали смягчаться от тепла, которым дышала печка. Прежде всего я подумал о своей матери. Да, отец должен быть наказан, но ведь я скорее наказываю мать, чем отца. Отец и сильнее и, наверное, не думает обо мне.

Мама беспокоится. Она не знает, где я. Знает лишь, что я убежал из дому без пальто. Теперь она думает обо мне и плачет.

Но вскоре мои мысли обратились в другую сторону. О чем думает моя мама, если она плачет? О том, что бог наказал ее плохим сыном. Почему я плохой? Потому, что не молился. Почему я должен молиться, если это бессмысленно? Должен ли я обманывать себя ради того, чтоб отец был доволен? Почему я не могу оставить дом и жить, как живет мой друг? Мы могли бы жить в одной комнате. У меня есть в банке небольшие сбережения, заработанные уроками, которые я давал слабым ученикам. Этого было бы достаточно на первые два месяца. Но моя сберегательная книжка в несгораемом шкафу моего отца, и я ее не получу. Все это безнадежно. Я должен ждать, пока не увижу своего друга. У меня была надежда, что он скажет мне: «Оставайся у меня первые несколько недель, и мы как-нибудь уладим дело».

Наконец, девять часов ожидания позади. Съедено десять булок и истрачено десять грошей. Около шести часов вечера я отправился к моему другу. Было холодно, хотя ветер стал слабее. Я ждал в его комнате еще полчаса, глядя сквозь обледеневшее окно на улицу, и думал, что мое одиночество никогда уже не кончится. Вдруг я увидел его фигуру, сворачивающую со Страдома на Детловскую. Когда он отворил двери, я начал громко плакать. «Ради бога, успокойся. Что случилось?» Из моих беспорядочных, прерываемых рыданиями объяснений он понял, что у меня дома неприятности и что я убежал оттуда.

«Успокойся. Я приготовлю чай, и ты спокойно расскажешь мне свою историю».

Он поставил на стол две чашки чая, хлеб, масло, сыр — пищу, которая казалась мне верхом роскоши и о которой я тосковал целый день. Смешивая слезы с горячим чаем, я рассказал ему историю этого долгого дня.

Мой друг произнес отеческую речь: «Жаль, что меня сегодня здесь не было. Я никогда бы не поступил так, как ты. Я хорошо понимаю, что ты чувствуешь, но ты должен войти также и в положение своего отца. Мой отец поступил бы точно так же, но мне никогда не пришло бы в голову убегать из-за этого из дому. Если бы ты все объяснил, извинился и сказал несколько вежливых слов, вся сцена на том бы и кончилась. Самое лучшее, что ты можешь сделать, это вернуться сразу домой, извиниться перед родителями и покончить таким образом с этой историей. Почему ты не пытаешься посмотреть на это с точки зрения своего отца?»

Я решительно отказался.

«Никогда в жизни я не буду извиняться перед родителями за то, что не был лицемером. Я не вернусь. Не хочу возвращаться ни за что на свете. Если ты не позволишь мне переночевать у себя, то я переночую на улице, но я не вернусь. Не пойду домой».

Мой друг старался меня успокоить и уверял, что я могу остаться у него на ночь. Это была моя первая ночь, проведенная вне родного дома. Измучившись за этот тяжелый день, я спал как убитый. Утром я чувствовал себя лучше, спокойнее. Приготовление завтрака и участие в независимой, самостоятельной жизни явилось для меня некоторым удовольствием. Мой друг был

твердо убежден, что я должен вернуться домой. Я видел, что у меня нет иного выхода. Но я не отступил от одного из своих решений: я не буду искать оправданий и извиняться. Если они захотят, чтобы я извинился перед ними, я снова оставлю дом, но на этот раз возьму с собой пальто.

Это было дешевое геройство. Я знал, что никто не будет настаивать на извинении и что мама смертельно обеспокоена. Мы решили пойти вместе. Мой друг заверил меня, что поговорит с родителями, прежде чем вернет им потерянного сына.

Дверь нам открыла мама. Она была бледна, а под глазами у нее были синие круги. Она попросила меня войти и больше ничего не сказала. Речь моего друга свелась к одной фразе: «Вот Леопольд. Он ночевал у меня». Очень смущенный, он тотчас вышел.

Мама была слишком расстроена и очень боялась, что может задеть меня неосторожным словом. Поэтому она ничего не говорила, поставила на стол все лакомства, какие только были в доме, чтобы вознаградить меня за предыдущий день. Отец был очень подавлен. Когда я встретил его, он не сказал мне ни слова, и в последующие дни мы не разговаривали. Дома меня считали чужим человеком. Мой отвратительный дедушка ходил по комнате и бормотал про себя: «Если бы это был мой сын, я переломал бы ему все кости и не впустил бы его больше в дом».

Моя старшая сестра считала, что я поступил постыдно, и в порыве гнева назвала меня «ночным бродягой». Только младшая сестра и служанка проявили ко мне симпатию, рассказывая, как они старались меня найти и дать мне мое пальто.

Первая попытка рассеять эту мрачную атмосферу в доме исходила от отца. Началось с обычных просьб о том, чтобы подать ему хлеб, или с вопросов, не хочу ли я еще кусочек мяса. Я понимал его желание восстановить покой в доме, но решил не поддаться. Демонстративно, почти жестоко я избегал всех религиозных повинностей, защищая которые, отец избил меня. Я догматически рассуждал: «Теперь отец соглашается с моим поведением, и оно мало его беспокоит. Зачем же был нужен весь этот скандал? Может быть, он садист, который бьет сына без причины?»

Со времени моего возвращения домой прошла неделя или две. Атмосфера все еще была накаленной. Однажды мы ужинали. Я сидел молча, уткнувшись в тарелку, думая, что я все же совсем не такой, как мои ближние. Вдруг отец вынул из кармана маленький сверточек и несмелыми движениями — они плохо гармонировали с его обычной уверенностью в себе — медленно развернул пакет. Меня заинтересовало то, что делает отец. Он отложил в сторону коричневую бумагу и веревку, которой сверточек был завязан. Я увидел светящееся радостью лицо матери. Внутри свертка была белая бумага. Когда он развернул ее, там оказались три новых красивых шелковых галстука.

«Я заметил, что твой галстук потрепан, и купил тебе новые». Это была искра, которая выравняла разность потенциалов между нами. Я поблагодарил отца, а он просто сказал: «Носи их долго и на здоровье». С этого момента в нашем доме воцарилось спокойствие.

Почему отец изменил свое отношение ко мне? Почему с годами возрастали его любовь и нежность? Почему позже он помогал мне выбрать дорогу, столь отличную от той, которую он предназначил вначале своему единственному сыну?

Мне кажется, что сегодня я могу ответить на эти вопросы. Я уверен, что мой отец был бы лучшим ученым, чем я, если бы имел возможность им стать. Без знакомства с какой бы то ни было теорией, он часто решал наши математические задачи с помощью хитроумных приемов. А он окончил всего лишь четыре класса начальной школы. Когда однажды во время купанья я объяснил ему закон Архимеда и то, почему наши ноги кажутся нам в воде короче, он прекрасно все понял и обдумывал новые применения законам, с которыми только что познакомился. Жизнь его была трудной и бунт безнадежным. Смирившись с условиями своей жизни, он старался внушить себе, что они сносные и даже хорошие. Это было необходимо ему, чтобы чувствовать себя удовлетворенным и счастливым. Мой бунт пробудил в нем сомнения, мысли о его собственных утраченных возможностях. Злость и жестокость по отношению ко мне были его первой реакцией. Затем наступила перемена. Он видел в моей борьбе отражение своих несвершивших-

ся мечтаний. Ему казалось, что я, быть может, достигну того, что должно было выпасть на его долю. Позднее его отношение ко мне то улучшалось, то ухудшалось, колеблемое волнами этих двух противоположных эмоций. Но лишь в очень редких случаях злоба и разочарование превосходили гордость и дружбу.

Нас учат: «Слушайся отца и матери, ибо они хотят твоего счастья». С большим основанием я мог бы сказать: «Восставай против отца и матери — и ты принесешь им счастье».

IV

В одной из популярных книжек, которые я поглощал в тот период, я прочитал о Галилее. Войдя однажды в церковь, он увидел там качающийся светильник. Галилей был тогда 17-летним юношей. Он сравнил ритм своего пульса с ритмом качающегося светильника и констатировал, что период колебаний постоянен, хотя амплитуда и уменьшается. Так родился тогда новый закон природы: независимость периода колебаний от амплитуды. Если Галилей видел в законах природы совершенство, которое является отражением величия бога, то экстаз в результате открытия этого закона должен был быть в тысячу раз больше, чем тот, которым сопровождается религиозное созерцание.

В той же самой книге, насколько мне не изменяет память, я увидел на картинке падающую башню в Пизе. Я мысленно всходил за Галилеем на вершину этой башни и чуть ли не видел, как он сбрасывает с нее тяжелые предметы, чтобы стать первым человеком на нашей планете, который понял, что все предметы, независимо от их веса, упадут за одно и то же время, если их сбросить с одной и той же высоты. Этот столь простой, чуть ли не очевидный закон был открыт всего лишь 300 лет назад! Я узнал, что эти и другие законы являются частью физики, изучающей неживую природу.

Однажды ко мне приехал двоюродный брат из города Новы-Сонч. Мать послала его в большой город Краков посмотреть столицу Галиции в награду за то, что он получил аттестат зрелости. Так как сам я в гимназию никогда не ходил, мне было интересно узнать о его впе-

чатлениях, и я спросил его, любит ли он физику. Он ответил:

«Физика и математика были самыми скучными предметами. Через час после экзамена я забыл все, что знал о них. Даже биология была лучше. Физика и математика никогда меня не интересовали. Но был у нас один полусумасшедший, который был гением в этих предметах. Он купил себе три тома физики и знал почти столько же, сколько и учитель».

Я был изумлен. Разве есть на свете столько сведений о физике, чтобы ими можно было заполнить три больших тома? Я мог бы купить эти три тома и выучить абсолютно всю физику. Я спросил двоюродного брата, не знает ли он фамилии автора. Да, знает. Они были написаны А. Витковским, профессором Краковского университета.

На следующий день я отправился на Шпитальную улицу, разыскивая эти книги в букинистических магазинах. Я нашел три тяжелых толстых тома, и после долгих переговоров они стали моей собственностью. Я не представлял себе, что везу домой прекрасное произведение, в котором с замечательной точностью и ясностью изложены основы физики, что это был основной учебник экспериментальной физики того времени.

Чтение шло с трудом. Там было мало рассказиков, картинок, мало технических подробностей, одни основные законы и основные опыты. После двадцати страниц я застрял. Появились обозначения «sin», «cos». Я не знал, что они означают. Я понял, что для того, чтобы понять физику, нужно глубже знать математику, чем знал ее я. Пришлось вновь отправиться на Шпитальную улицу в поисках учебников математики.

С радостью и мукой я медленно продвигался по страницам этой книги. Эти страницы позволяли мне построить вокруг себя непреодолимую стену. В науке я видел средство бежать от действительности, источник радости и блаженства, о существовании которых я прежде не имел и понятия.

Подстрочные примечания в этих книгах вели меня к новым источникам.

Я начал собирать библиотечку из книг по физике и математике. Все деньги, которые я получал от родителей или зарабатывал уроками, я тратил на книги. Посте-

пенно я понял, что наука — это не закрытая книга, а изменчивый, пульсирующий, постоянно развивающийся живой организм. Я понял, что могу бросить только первый поверхностный и затуманенный взгляд на огромную и прекрасную Землю. Я страстно желал изучать физику и стать физиком.

Меня никогда не влекла к физике ее прикладная сторона. Ни разу за свою жизнь я не выказал никаких изобретательских способностей. Мне стыдно в этом признаться: мои руки никогда не трудились...

В физике я полюбил точный характер ее рассуждений; мне казалось чудом, что из нескольких простых положений можно было вывести столько сложных фактов.

Я начал верить в существование законов природы всегда и повсюду. Отчетливо припоминаю фразу в одной из книг Пуанкаре, которые в то время я поглощал: «Величайшим чудом на свете является то, что чудес не бывает». В этом предложении слово «чудо» употреблено в двух противоположных значениях. Один раз как нечто, благодаря чему законы природы никогда не могут быть нарушены. Здесь я буду употреблять слово «чудо» в первом, наиболее общепринятом значении...

Вера в бога связана с верой в чудеса, с верой в возможность нарушения законов природы. Религия без чудес — это религия без воскресения, которое, разумеется, было бы самым большим чудом; это — религия без загробной жизни, без пекла и без рая; это — религия, в которой принципы этики отмирают, ибо именно благодаря им жизнь общества становится проще и удобнее, а вовсе не потому, что бог с бухгалтерской точностью регистрирует суммы грехов и добродетелей каждого из нас. Что же остается от такой религии? Разве религия без личного бога, который постоянно вмешивается в нашу повседневную жизнь, заслуживает названия религии? Спиноза и Эйнштейн ответили на этот вопрос: да. Для них именно вера в неизменность закона, управляющего Вселенной, является религией, верой в бога. Здесь вновь понятие «бог» выступает в двух противоположных значениях. Один раз как бог-личность, которая награждает и наказывает. Второй раз как нечто, что не может ни на-

граждать, ни наказывать, как Вселенная, управляемая неизменными законами. Разумеется, очень много бесполезных дискуссий основано на том, что используемые в них понятия плохо определены. Рассмотрим сначала понятие бога в первом, не эйнштейновском значении, как бога-личности.

Если такое понятие бога мы связываем с проблемой религии, а проблему религии—с проблемой вероисповедания, то нужно со всей ясностью сказать, что догмы этого вероисповедания так же противоречат науке сегодня, как противоречили во времена Коперника и Галилея. А как же с понятием бога у Спинозы и Эйнштейна? Когда Наполеон спросил у Лапласа, почему в его пятитомном труде ни разу не встречается слово «бог», он ответил: «Я не нуждался в этой гипотезе». Действительно, когда мы смотрим на звездное небо или в микроскоп на бактерии, это слово (т. е. бог) выражает метафизические основания.

Часто я задумываюсь: как же это получается, что многие ученые — физики, естественники — религиозные люди? Помню, я где-то читал (может быть, у Анатоля Франса?) о разговоре двух ученых-врачей; один из них верующий, а другой — атеист. Атеист спрашивает верующего: «Как же ты, врач, можешь верить в чудо непорочного зачатия?»

На это верующий отвечает: «А разве обычное зачатие не является величайшим чудом?»

В этом вопросе и ответе мы видим тот же самый двоякий смысл, заключенный в слове «чудо», о котором мы говорили раньше...

Следовательно, этот диалог — софистика, не дающая ответа на вопрос, почему интеллигентные люди науки веруют. Я не думаю, что существует рациональный ответ на этот вопрос. Вопросы религии обычно, словно в ящике стола, замкнуты в мозгу человека, и доступ к ним труден. В молодые годы я неоднократно пытался вступать в дискуссии на эту тему. Они переходили из сферы вещественных доказательств в сферу эмоций, где логические аргументы не дают результата. Теперь в такую дискуссию я бы не вступил...

Атаковать религию не является моей целью. Целью того, о чем я пишу, является нечто другое: защита моей позиции, разъяснение, почему в своей жизни я отвер-

нулся от религии. Набрасывая эти страницы, я пользовался своими воспоминаниями, записанными 20 лет назад, когда был в США и Канаде. Я хочу, чтобы в период, когда религиозная нетерпимость усиливается, моя атеистическая позиция уважалась. Я знаю, что нетерпимость — это дело многих темных людей. Знаю, что мои слова дойдут лишь до нескольких тысяч. Из них я смогу убедить только некоторых. Для них я и написал эти слова.





ПРИМЕР ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

УРИЭЛЬ ДАКОСТА

Я родился в Португалии, в городе того же имени, обыкновенно называемом Опорто [1]. Мои родители принадлежали к благородному сословию; они происходили от иудеев, некогда насильственно принужденных принять христианство в этом королевстве. Мой отец был верным христианином, человеком безупречной честности, высоко ставившим честь и достоинство. В его доме я получил достойное воспитание. В слугах не было недостатка, а в конюшне стоял благородный испанский конь для верховой езды, в чем мой отец был очень опытен; я же с ранней поры следовал по его стопам. Обучившись некоторым искусствам, как подобает благородным молодым людям, отдался я изучению науки права. По характеру и естественным склонностям я был от природы очень чувствителен и настолько склонен к жалости, что никак не мог удержаться от слез, слыша рассказ о чужом несчастье. У меня было такое сильное врожденное чувство стыда, что я более всего боялся позора. Неблагородные помыслы были чужды моему духу, и я не был свободен от гнева, если этого требовала справедливость. Поэтому я был противником гордых и высокомерных, которые из презрения и по своей силе привыкли чинить обиды другим; я старался принимать сторону слабых и охотно становился их союзником.

Из-за религии я претерпел в жизни невероятные бедствия. По обычаю той страны я был воспитан в римско-католической вере. Будучи юношей, я очень боялся вечного осуждения и старался точно соблюдать все предписания. Я предавался чтению евангелия и других

духовных книг, я просматривал «Суммы» вероучителей [2]; но чем более ревностно занимался я ими, тем бóльшие трудности возникали передо мной. Наконец, я впал в безысходную путаницу, тревогу и затруднения. Скорбь и печаль изнуряли меня. Мне казалось невозможным исповедоваться в грехах по римскому обычаю, чтобы заслужить надлежащее отпущение, и исполнять все, что требовалось. Вследствие этого я отчаялся в спасении, приобретаемом ценою подчинения таким правилам. Но так как трудно было покинуть религию, к которой я привык с колыбели и которая через веру пустила глубокие корни, то родилось во мне сомнение (это случилось на двадцать втором году моей жизни), могут ли рассказы о загробной жизни быть истинными, а вера в них согласоваться с разумом; да, ибо разум твердил и постоянно шептал на ухо совершенно противоположное. Испытав в душе все эти сомнения, я несколько успокоился и решил, в конце концов, что как бы там ни было, но идя проторенной дорогой, я не могу достигнуть спасения души. В это время я, как уже было сказано, занимался изучением права. На двадцать пятом году жизни, воспользовавшись представившимся случаем, я получил церковный бенефиций, именно должность ризничего в орденской церкви.

Так как в римско-католической вере я не находил успокоения, а хотел твердо примкнуть к какой-либо, то, зная о великом споре между христианами и иудеями, я просмотрел книгу Моисея и пророков. Там я встретил многое, что не мало противоречило Новому завету, а то, что говорилось богом, доставляло меньше затруднений. При этом Ветхому завету верили иудеи и христиане, Новому же — только христиане. Наконец, доверившись Моисею, я решил, что должен повиноваться закону, так как Моисей утверждал, что все получил от бога, а себя называл простым посредником, которого бог призвал или, вернее, принудил к этому служению. (Так обманывают детей!)

Обсудив все это, ввиду того, что в Португалии не было свободы исповедания вышеназванной религии, я стал помышлять о перемене места жительства, собираясь покинуть родину своих предков. С этой целью я не поколебался отказаться от бенефиция в пользу другого человека, нисколько не заботясь ни о выгоде, ни о поче-

те, по понятиям тамошнего люда, связанном с этой должностью. Я оставил прекрасный дом в лучшей части города, выстроенный моим отцом. Подвергая себя великой опасности, мы вступили на корабль (ибо не позволяется лицам еврейского происхождения удаляться из страны без особого королевского разрешения) — мать и я со своими братьями[4], которым я из братской любви сообщил о религии все, что мне казалось более сообразным с здравым смыслом, хотя кое в чем я и сомневался. Это могло причинить мне много зла, так как в Португалии запрещено говорить о подобных вещах. Наконец, закончив плавание, мы прибыли в Амстердам, где нашли иудеев живущими свободно. Чтобы исполнять закон, мы сейчас же совершили обряд обрезания.

Немного дней спустя я узнал, что обычаи и установления иудеев нисколько не соответствуют предписаниям Моисея. Если закон следовало соблюдать безоговорочно, каковое требование содержится в самом законе, то люди, которых без всякого на то основания именуют мудрецами иудеев[5], изобрели бесчисленное множество полных отступлений от закона. Поэтому я не мог удержаться — даже думал этим угодить богу — и открыто стал защищать закон. Но теперешние иудейские мудрецы до сих пор сохраняют свои права и злой характер; они упрямо держатся образа мыслей и установлений гнусных фарисеев, не без расчета на собственную выгоду, и правильно было им прежде вменено в вину, что они любят занимать первое место в храме и получать первые приветствия на рынке. Поэтому они никоим образом не могли терпеть, чтобы я отступал от них хотя бы в мелочах, и требовали, чтобы я во всем шел неуклонно по их следам. В противном случае они угрожали мне исключением из общины и полным отлучением[6]. Не подобало отступать перед этим страхом тому, кто ради свободы отказался от родины и прочих выгод и преимуществ. Нечестно и не мужественно было бы с моей стороны покоряться в таком деле кому бы то ни было, особенно же — не имеющим надо мною юрисдикции. Поэтому я решил лучше все перенести, но остаться при своем мнении. Итак, я был отлучен ими от всякого общения, даже братья мои, которым я раньше был наставником, из страха перед ними проходили мимо меня на улице, не здороваясь.

При таком положении дела решил я написать книгу, чтобы показать справедливость моего дела и открыто доказать на основании самого закона пустоту фарисейских преданий и правил и противоречие этих преданий и установлений закону Моисея. Когда я уже начал свой труд, случилось так (нужно говорить все напрямик и в полном соответствии с истиной, как произошло), что по зрелом обсуждении я решительно примкнул к мнению тех, которые награды и наказания, о которых вещает Ветхий завет, считают преходящими и нисколько не помышляют о загробной жизни и бессмертии души. Прежде всего я остановился на том, что Моисеев закон совершенно умалчивает об этом и как соблюдающим, так и преступающим его не обещает ничего иного, кроме преходящей награды или наказания[7]. Сильно обрадовались враги мои, как только им стало известно, что я пришел к подобному мнению: они надеялись, что найдут достаточно горячую поддержку у христиан, которые, в силу особенной веры, основанной на евангельском законе, где ясно выражено мнение о вечности награды и наказания, веруют в бессмертие души и признают его. В намерении заткнуть мне рот и сделать меня ненавистным также и у христиан, они еще до того, как моя книга была отдана в печать, издали сочинение какого-то врача[8] под заглавием «О бессмертии души». В этой книжке врач изо всех сил бранил меня как приверженца Эпикура. (А в ту пору я плохо думал об Эпикуре, и хотя он был мне совсем незнаком, высказывал о нем, слушая чужие несправедливые отзывы, суждения опрометчивые и неосновательные; ныне, узнавши, как судят о нем и его учении люди, уважающие истину, я сожалею, что некогда называл глупым и безумным такого человека, о котором даже теперь не могу вполне судить, так как его труды мне неизвестны.) Ибо, говорил он, отрицающий бессмертие души не далек от отрицания бога. Дети, наученные раввинами и своими родителями, собирались толпами на улицах, громко поносили меня, осыпали разными оскорблениями, кричали, что я еретик и отступник; иногда даже толпились перед моими дверьми, бросали камни и всячески старались вывести меня из себя, дабы я не мог обрести покоя даже в собственном доме.

После издания книжки, направленной против меня, я немедленно приготовился к защите и написал против нее свою книгу, самым решительным образом возражая против веры в бессмертие и мимоходом касаясь иных вопросов, в которых фарисеи отступают от Моисея. Едва эта книга вышла в свет, сошлись старейшины и выборные власти иудеев и предложили принести на меня жалобу городским властям за то, что я написал такую книгу, в которой отрицал бессмертие души, чем не только оскорбил их, но пытался поколебать христианскую религию. По этому доносу я был посажен в тюрьму, но через восемь или десять дней был выпущен на поруки; судья требовал, чтобы я уплатил штраф, и в конце концов меня присудили к взносу трехсот флоринов, а книга была уничтожена.

Затем с течением времени, поскольку опыт и годы много раскрывают и, следовательно, меняют человеческие убеждения (да будет позволено мне говорить напрямик; и в самом деле, разве тому, кто как бы пишет завещание, дабы оставить после себя людям итог жизни и подлинный образец человеческих бедствий,— разве нельзя ему хотя бы перед смертью говорить правду), нашло на меня сомнение, следует ли Моисеев закон считать законом божиим. Многое убеждало в противном или, скорее, побуждало утверждать противоположное. Наконец, я решил, что Моисеев закон не от бога, но есть человеческое изобретение, подобное бесчисленному множеству других[9]. Многое в нем противоречило закону природы, а бог, творец природы, не мог противоречить сам себе; между тем он противоречил бы себе, если бы предписал людям поступки, противоречащие природе, творцом коей он был наречен. Установив это, я сказал себе: что пользы (о, если бы никогда не приходила мне на ум эта мысль!), если я до смерти останусь в таком положении, отлученный от общения с этими старейшинами и с этим народом, в особенности — будучи пришельцем в этой стране и не имея друзей среди ее граждан, даже речи их не понимая? Лучше войти в общение с ними и следовать по их стопам, подчинившись их желанию и разыгрывая, как говорят, обезьяну среди обезьян. Исходя из этих соображений, я вновь вступил в их общину, отрекшись от своих слов и подписав, что им было угодно; прошло уже пятнадцать лет,

как я был отлучен от них. Посредником при этом соглашении был мой двоюродный брат.

Через несколько дней сын моей сестры, мальчик, который бывал у меня в доме, донес на меня, потому что по способу приготовления пищи и другим делам обнаружилось, что я не иудей. Из-за этого доноса возгорелась новая жестокая война. Двоюродный брат мой, бывший, как я сказал, посредником в соглашении, считал мой поступок позором для себя; будучи очень горд и высокомерен, притом весьма неразумен и к тому же бесстыден, он возбудил против меня открытую войну и, привлекши к себе всех братьев моих, испробовал все, что могло послужить к полному уничтожению моей чести, моих средств, а следовательно, и жизни. Он помешал браку, в который я вот-вот должен был вступить (к этому времени я потерял жену). Он устроил так, что один из моих братьев присвоил мое имущество, которое было у него в руках, и разорвал бывшую между нами деловую связь; трудно даже рассказать, как сильно это мне повредило в том положении, в каком находились тогда мои дела. Достаточно сказать, что он стал злейшим врагом моей чести, жизни и благосостояния. Кроме этой, так сказать, домашней войны, шла другая, общественная, а именно — война с народом и раввинами, которые возненавидели меня с новой силой и во многом поступали со мною бесстыдно, так что я по заслугам их стал чувствовать к ним отвращение.

Между тем произошло нечто новое. Случайно мне пришлось беседовать с двумя людьми, прибывшими из Лондона в наш город[10]. Один был итальянец, другой — испанец. Оба они были христиане и не происходили от евреев. Они открыли мне свое бедственное положение и спросили совета относительно вступления в иудейскую общину и перехода в иудейскую религию. Я посоветовал им не делать этого, а оставаться в прежнем состоянии, потому что они не знали, какое ярмо пришлось бы им возложить на свои плечи. В то же время я упрашивал их ничего не говорить иудеям о моих словах, что они и обещали. Однако эти негодяи, в надежде на постыдную выгоду, которую они рассчитывали получить, вместо благодарности всё открыли моим любезнейшим друзьям фарисеям. Тогда собрались начальники синагоги, раввины рассвирепели, и разнузданная толпа громко за-

вопила: «Распни его, распни!» Меня позвали к великому совету; приглушенным и печальным голосом, как будто речь шла о жизни и смерти, они предъявили мне всё, что имели против меня, и, наконец, объявили, что я должен, если я — иудей, ожидать их приговора и выполнить его; в противном случае я подлежал новому отлучению. О, превосходные судьи, вы — судьи только тогда, когда нужно причинить мне вред. А если бы я нуждался в вашем приговоре, ожидая, что он защитит меня от насилия,— тут вы уже не судьи, а презренные рабы, покорные чужому приказу. Что же это за приговор, которому я должен подчиниться? Тогда прочтено было определение: мне надлежало войти в синагогу в траурной одежде, держа в руке свечу из черного воска, и перед лицом всего собрания изрыгнуть написанные ими гнусные слова, в которых они выставляли совершенные мною проступки вопиющими к небу. После этого мне надлежало претерпеть в синагоге публичное бичевание кожаным бичом или плетью, а затем — простереться на пороге синагоги, чтобы все переступали через меня, и после этого несколько дней поститься. По прочтении этого писания, загорелось у меня сердце, и я запылал неугасимым гневом; но сдерживая себя, я просто ответил, что не могу этого исполнить. Выслушав ответ, они решили снова отлучить меня от общения. Не довольствуясь этим, многие из них, когда я проходил по улицам, плевались, чему подражали и наученные ими дети их; только что не побивали меня каменьями, потому что им нельзя было этого делать.

Семь лет продолжалась эта борьба, и в течение этого времени претерпел я невероятные муки. Два войска, так сказать, боролись со мною: одно составлял народ, другое—родственники, которые искали моего позора, чтобы отомстить. Они не успокоились до тех пор, пока не лишили меня прежнего положения. Они говорили между собою: «Он ничего не сделает, если его не принудить силой, и должно применить насилие». Если я хворал, то хворал в одиночестве. Если какое-либо другое несчастье обрушивалось на меня, они приветствовали его, как нечто весьма желательное. Если я говорил, что надо избрать кого-либо из их же среды судьею, чтобы рассудить нас, они наотрез отказывались. Вести тяжбу по этому делу перед городскими властями,— что я было

попытался сделать,— было весьма затруднительно, потому что слишком долго тянется процесс в суде, где ко многим другим тяготам прибавляются бесчисленные оттяжки и отсрочки. Они часто говорили мне: «Покорись нам; все мы старцы, и тебе нечего думать или бояться, что мы поступим с тобой подло. Скажи раз навсегда, что ты готов исполнить все, что мы тебе предпишем, и предоставь нам исход дела; мы все сделаем как подобает». Хотя весь вопрос вращался вокруг этого пункта и хотя подчинение и согласие, исторгнутые насильно, были для меня весьма позорны, однако я сам себя переломил, твердо решившись принять и испытать все, чего они хотят, чтобы довести дело до конца и удостовериться лично в его исходе. Если они предложат мне что-либо гнусное и бесчестное,— думал я,— то тем самым я буду оправдан вопреки их намерениям и обнаружится, каково их расположение ко мне и сколько в них добросовестности. И вот обнаружилось, как гнусны и отвратительны нравы этого племени, которое с честнейшими людьми обращается, как с презренными рабами. «Итак,— сказал я,— я исполню все, что вы мне предпишете». Теперь внимательно прислушайтесь к моим словам,— вы все, честные, разумные и человечные, и, всмотревшись мысленно, снова и снова взвесьте, какой приговор вынесли мне честные лица, подданные чужой власти, без всякой вины с моей стороны.

Я вступил в синагогу[11], полную мужчин и женщин, собравшихся на зрелище. Когда наступило урочное время, я взошел на деревянный помост, устроенный посреди синагоги для проповеди и других надобностей, и отчетливо прочел составленную ими записку, в которой содержалось признание, будто я достоин тысячекратной смерти за мои проступки, а именно—за нарушение субботы, за отпадение от веры, которую я настолько оскорбил, что даже другим отсоветовал принимать иудейство; в искупление моих проступков я соглашался подчиниться их распоряжению и исполнить все, что будет мне предложено, с обещанием не впадать вновь в подобные заблуждения и грехи. Прочтя все это, я сошел с помоста. Ко мне подступил всесвятейший председатель[12] и шепнул мне на ухо, чтобы я направился в некий угол синагоги. Я встал в угол, и привратник велел мне обнажиться. Я обнажил тело до пояса, повязал голову плат-

ком, разулся и, вытянув руки, обнял ими нечто вроде колонны. Подошел привратник и привязал мои руки к этой колонне веревкой. Затем подошел ко мне кантор и, взяв бич, нанес мне тридцать девять ударов по бокам,— согласно обычаю, ибо закон велит не преступать число сорок,— а они как люди религиозные и соблюдающие закон остерегаются, как бы не согрешить, преступая дозволенное. Во время бичевания пели псалом. После этого я сел на пол. Ко мне подступил проповедник, или мудрец (о, сколь смехотворны дела человеческие!), и разрешил меня от отлучения. Итак, открывались теперь передо мною врата неба, которые прежде были заперты крепчайшими засовами и не давали мне переступить порог. Затем я оделся, подошел к порогу синагоги и простерся на нем, причем привратник поддерживал мою голову. И вот все выходящие из синагоги стали переступать через меня, т. е. поднимали ногу и переступали около нижней части моих голеней. Так делали все — и мальчики, и старики (ни одна обезьяна не могла бы явить глазам человеческим более нелепых действий и более смешных жестов). Когда все кончилось и никого уже не оставалось, кто был все время около меня (пусть никто не скажет, что они были со мной непочтительны, ибо если они бичевали меня плетью, то все же жалели меня и гладили мою голову), я вернулся домой.

О, бесстыднейшие из смертных! О, отвратительные старейшины, от которых «нечего было ждать никакой подлости!» «Мы будем тебя бичевать? — говорили они.— И думать об этом не смей!» Пусть рассудит теперь тот, кто слышал мой рассказ, что это было за зрелище,— видеть, как старого человека, достаточно высокого звания, от природы чрезвычайно стыдливого, в публичном собрании пред лицом всех — мужчин, женщин и детей — обнажили и бичевали плетью по приказанию судей, и каких судей! — скорее низких рабов, чем судей! Пусть подумает, какая боль — пасть к ногам злейших врагов, от которых испытано столько зол и обид, и простереться долу, чтобы быть попранным их ногами. Пусть представят себе (ах, это еще горше,— это чудовищно, ужасно, невероятно, один только гнусный вид такого преступления устрашает человека и обращает его в бегство!), что единокровные и единоутробные братья, взращенные одними и теми же отцом и матерью, в том же доме вместе

воспитанные, приложили к этому всё свое усердие, забыв о любви, которою я их всегда окружал (ибо братская любовь была мне свойственна от природы), забыв о многих благодеяниях, полученных от меня; вместо вознаграждения я перенес бесчестие, ущерб и столь гнусные и ужасные бедствия, что стыдно о них сообщать.

Мои ненавистники, для которых никаких проклятий, никакого обращения не хватит, говорят, что они справедливо наказали меня в пример остальным, чтобы еще кто другой не осмелился противостать их предписаниям и писать против мудрецов. О, преступнейшие из смертных и отцы всяческой лжи! Насколько справедливее я бы мог вас наказать для примера, чтобы вы больше не дерзали столь бесстыдно обращаться с людьми, уважающими истину, ненавидящими обманы, друзьями всего человеческого рода без различий, тогда как вы — всеобщие враги, ибо ставите все народы ни во что, считая их животными, а самих себя вознося до небес, льстя себе своими выдумками и ничего не имея, что́ бы вас действительно могло прославить. Ваша слава разве только в том, что вы отовсюду изгнаны, что все вас презирают и ненавидят за ваши смешные и мелочные обычаи, которыми вы хотите отгородиться от всех прочих людей. Если вы желаете похвастать простотою жизни и праведностью, то горе вам, ибо и в этом вы, бесспорно, окажетесь ниже многих других. Итак, говорю вам, я мог бы по праву, если бы у меня были силы, отомстить вам за величайшие несчастья и жесточайшие несправедливости, которые вы на меня обрушили и из-за которых я возненавидел свою жизнь. Ибо кто из преданных чести людей добровольно согласится жить, запятнанный позором? Или, как кто-то сказал: человеку благородному приличествует жить достойно, или с честью умереть. Мое дело настолько правее вашего, насколько истина выше лжи. Вы стоите за обман, чтобы пленить людей и обратить их в рабов; я же борюсь за истину и естественную свободу людей, которым прежде всего надлежит, избавившись от суеверий и пустейших обрядов, вести жизнь поистине человеческую. Я признаю, что было бы лучше для меня, если бы с самого начала я молчал и, примирившись со всем, что происходит в мире, не возражал ни единым звуком. Так пусть поступают те, кто будет жить среди

людей, чтобы не претерпеть угнетения, как это обыкновенно случается, ни от невежественной толпы, ни от несправедливых тиранов, ибо каждый, заботясь о своей выгоде, стремится угнетать истину и, расставляя сети малым сим, попирает ногами справедливость. Однако после того как я, обманутый пустой религией, неосторожно выступил на арену борьбы с ними, лучше со славой пасть, или, по крайней мере, умереть без скорби, которая у честных людей является спутницей постыдного бегства или глупого терпения.

Они имеют обыкновение ссылаться на свою численность. «Ты — один, а потому должен уступить нам, кото́рых много». Друзья, конечно, есть польза в том, что один уступает многим, чтоб его не растерзали; но не все, что полезно, вместе с тем и прекрасно. Отнюдь не прекрасно отступать с бесчестием, предоставляя торжествовать насильникам и обидчикам. Итак, вы должны признать, что достойное похвалы мужество заключается в сопротивлении гордым, насколько это возможно, дабы поступающие дурно и извлекающие пользу из своего лукавства не возгордились еще более день ото дня. Конечно, прекрасно и достойно благородного и честного человека — с малыми быть малым, с овцами — овцой. Но глупо, вступив в столкновение со львами, облекаться овечьей кротостью: это значит навлечь на себя порицание и бесчестие. Если одним из самых прекрасных подвигов считается бороться за отечество до последнего вздоха, так как отечество есть нечто нам принадлежащее, то почему же не считать прекрасным борьбу за собственную честь, которая принадлежит только нам и без которой мы не можем хорошо жить,— разве что, подобно гнуснейшим свиньям, будем валяться в гнуснейшей грязи наживы. Но нечестивые насмешники мои, основывающие все свое право на численности, говорят: «Что ты можешь один сделать против такого множества?» Я признаю со скорбью, что угнетен вашим множеством. Однако от этих мыслей и речей ваших в моей груди закипает великий гнев и все во мне кричит: быть добросовестным с бессовестными, гордыми, упрямыми и упорными—бессовестно! Одно только скажу: не хватает сил!

Я знаю, что противники мои с целью опорочить мое имя в глазах невежественной черни привыкли говорить: «У него нет никакой религии, он — ни иудей, ни христиа-

нин, ни магометанин». Обдумай сперва, фарисей, что ты говоришь. Ты слеп и хотя преисполнен злобы, однако, подобно слепому, тычешься в стену. Я спрашиваю тебя: что бы ты сказал, если бы я был христианином? Ясное дело — что я гнуснейший идолопоклонник и вместе с Иисусом Назаряниным, учителем христиан, подвергнусь наказанию от истинного бога, которого я покинул. Если бы я был магометанином, всем понятно, какими похвалами я был бы осыпан. Таким образом, я никак не мог избежать твоего злоречия, и единственное прибежище мое состояло бы в том, чтобы упасть перед тобой на колени и лобзать гнуснейшие ноги твои. Я хочу сказать — твои беззаконные и постыдные предписания. Теперь, пожалуйста, скажи мне, знаешь ли ты другую религию кроме упомянутых, из которых две последних ты считаешь ложными и называешь их не религиями, а вероотступничеством? Я слышу уже, как ты заявляешь, что до сих пор тебе известна лишь одна религия, которая поистине заслуживает этого имени и через которую люди могут угодить богу. Если все народы, кроме иудеев (вам всегда надо отгородиться от других и держаться в стороне от простых и незнатных), будут соблюдать семь заповедей, которые, как вы говорите, соблюдал Ной и те, кто жили до Авраама,— этого довольно для их спасения. Итак, согласно вашим же словам, есть некая религия, которую я могу исповедовать, хоть и происхожу от иудеев. Я буду умолять вас, чтобы вы позволили мне смешаться с толпой, а если не достигну этого, сам себе разрешу эту вольность.

О, слепой фарисей! Ты забыл об изначальном законе, который был с первого дня и пребудет вовек, и говоришь только о других законах, которые появились позже и которые ты осуждаешь все подряд, за исключением своего, о коем другие, хочешь ты или не хочешь, выносят свой приговор сообразно здравому смыслу — истинной основе естественного закона; ты же о нем забыл и охотно желал бы его похоронить, дабы возложить на плечи людей свое тяжкое, проклятое иго, лишить их ясности суждения и уподобить безумным.

Теперь, когда мы дошли до этого пункта, мне хотелось бы немного задержаться, чтобы не совсем обойти молчанием похвальные качества этого изначального закона. Итак, я утверждаю, что закон этот общ и врож-

ден всем людям уже тем самым, что они — люди. Он соединяет всех друг с другом взаимною любовью; он не знает разделения — причины и начала всей ненависти и величайших бедствий. Он — учитель доброй жизни, отличает справедливое от несправедливого, гнусное от прекрасного. Все, что есть лучшего в Моисеевом законе или каком-либо другом, в полной мере содержит закон природы; и при малейшем отклонении от этой естественной нормы сразу возникают споры, разделяются воззрения, и более нет покоя. Если же отклонение велико, кто сумеет исчислить бедствия и ужасы, которые получают свое начало и растут от этого испорченного корня. Что лучшего есть в Моисеевом законе или каком-либо другом для человеческого общества, для того, чтобы люди друг с другом хорошо жили и пребывали в добром согласии? Конечно, во-первых, требование почитать родителей, затем — не посягать на чужое благо, состоит ли оно в жизни или в чести, или в других благах, полезных для жизни. Что из этого, спрошу я, не содержит в себе закон природы и от рождения внедренная в умах норма правильного поведения? В соответствии с природой мы любим детей, дети любят родителей, брат — брата и друг — друга. В соответствии с природой мы желаем, чтобы все наше достояние пребывало в целости, и ненавидим тех, кто волнует, возмущает наш покой и кто желает, насильно или обманом, лишить нас того, что нам принадлежит. Из этого нашего соответствующего природе желания вытекает ясное мнение, а именно — что мы не должны совершать тех поступков, какие осуждаем в других. Ведь если мы осуждаем тех, кто посягает на наше достояние, этим мы осуждаем самих себя, если посягаем на чужое. Вот мы уже и определили без всякого труда, что́ самое важное в каком угодно законе. Что касается пищи, то предоставим это врачам; они достаточно умело научат нас, какая пища полезна и какая, напротив, вредна. Что же касается церемоний, обрядов, уставов, жертв, десятин (хитроумнейший обман, позволяющий бездельникам пользоваться чужим трудом!) — увы, мы можем только горько плакать, загнанные человеческим лукавством в лабиринт с бесчисленными входами! Истинные христиане, признающие это, достойны великой похвалы, потому что они отбросили все пустое, удержав только то, что способствует доброй жизни. Не

хорошо мы живем, если соблюдаем много пустого, но живем хорошо, когда живем разумно. Кто-нибудь скажет, что Моисеев или евангельский закон содержит нечто более высокое и совершенное, например, требование любви к врагам, чего естественный закон не признает. Я отвечу ему, как сказал выше: если мы отклоняемся от природы и желаем изобрести что-либо большее, тотчас же рождается спор, нарушается покой. Что пользы, если мне будет приказано невозможное, чего я не могу исполнить? Ничего хорошего отсюда не проистечет, кроме душевной печали, если мы полагаем, что возможно от природы любить врага. Но поскольку не совсем невозможно по природе делать добро врагам (это может произойти и без любви), так как человек, говоря вообще, имеет естественную наклонность к милосердию и состраданию, мы не должны утверждать, будто такое совершенство полностью чуждо закону природы.

Теперь посмотрим, какие именно бедствия возникают, когда мы сильно отступаем от закона природы. Мы уже сказали, что между родителями и детьми, братьями и друзьями узы любви естественны. Эти узы разрушает и уничтожает положительный закон,— будь то закон Моисея или чей-либо еще,— предписывая, чтобы отец, брат, супруг, друг убивал или предавал во имя религии сына, брата, супругу, друга. Такой закон желает чего-то большего, нежели могут исполнить люди. Если бы это исполнилось, это было бы высшим преступлением против природы, ибо она содрогается от подобных вещей. Но стоит ли вспоминать, когда люди доходили до такого безумия, что своих детей сожигали перед идолами, которых суеверно почитали,— так сильно отступали они от естественной нормы и так пятнали естественные отцовские чувства. Насколько отраднее было бы, если бы люди держались в установленных природою границах и подобные гнусности никогда не изобретались. Что мне сказать о тягостном ужасе, о страхах, в которые ввергала людей человеческая злоба? От них был бы свободен всякий, если бы слушался только природы, которая не знает ничего подобного. Сколько людей отчаиваются в спасении? Сколько людей, головы коих набиты ложными мнениями, подвергаются мученичеству? Те, кто добровольно ведет бедственную жизнь, жалким образом изнуряя свое тело, ища уединения и удаляясь от общества

других, постоянно терзаясь внутренними пытками, уже теперь оплакивают бедствия, которых они с боязнью ожидают в будущем. Эти и другие бесчисленные бедствия причинила людям ложная религия, коварно изобретенная людьми. Разве я не один из многих был опутан подобными обманщиками и погубил себя, веря им? Я говорю обо всем на основании собственного опыта.

На это возражают: «Если бы не было другого закона, кроме закона природы и люди не верили бы в существование иной жизни и не боялись вечного наказания, почему бы им беспрерывно не злодействовать?» Вы сочинили эти басни (возможно, впрочем, что здесь скрывается что-то более значительное, ибо следует опасаться, не пожелали ли вы ради собственной выгоды возложить на других тяжкое бремя), уподобляясь тем, кто для устрашения детей рассказывает о привидениях или выдумывает другие страшные слова, пока дети, пораженные страхом, не подчинятся чужой воле, с унынием и печалью отдавая в полон свою собственную. Но это оказывает воздействие лишь до тех пор, пока ребенок остается ребенком; как только раскроется его умственный взор, он смеется над обманом и уже не боится привидений. Так смешны и эти ваши выдумки, ибо они могут нагнать страх только на детей или на простофиль; другие же, услышав ваши сказки, смеются над вами.

Я оставляю в стороне рассуждения о законности подобного обмана, ибо вы сами, выдумывающие все это, имеете в числе правил вашего закона одно, которое запрещает делать зло в уповании на то, что из него выйдет добро. Или, быть может, вы не считаете злом лгать, нанося тяжелый ущерб другим людям и давая малым сим случай сойти с ума. Если бы хоть тень истинной религии или страха божия была в вас, вы, без сомнения, сами должны были бы испытывать немалый страх перед будущим, так как вы обрушили на землю столько зла, возбудили среди людей столько раздоров, установили столько несправедливого и нечестивого и не поколебались даже бессовестно поднять родителей против детей и детей против родителей. Об одном только я хотел бы спросить вас: если вы придумали все это из-за злобы людской, чтобы выдуманными ужасами удержать людей в границах долга, так как чем-либо другим их трудно смирить, приходит ли вам в голову, что вы — такие же

люди, исполненные злобы, что вы не можете похвастаться никакими добрыми деяниями, одно только зло совершаете беспрерывно, вредите другим, ни к кому не обнаруживаете сострадания? Я уже вижу, что вы гневаетесь на меня за то, что осмелился спросить вас о подобных вещах, и каждый из вас горячо доказывает праведность своих поступков. Всякий готов сказать, что он — добросовестен, милосерден, любит истину и справедливость. Но в таком случае или вы говорите ложь, высказываясь так о себе, или ложно жалуетесь на злобу всех людей, которую вы хотите уврачевать вашими привидениями и выдуманными ужасами, злословя бога, которого представляете взорам смертных как бы кровожадным палачом и страшным истязателем, злословя людей, которых вы считаете рожденными для столь плачевной участи, как будто не достаточно того, что каждому выпадает в жизни. Но пусть будет велика человеческая злоба (это я и сам признаю, и вы являетесь тому доказательством, так как вы злобны до крайности,— иначе вам было бы не под силу сочинять подобные выдумки). Ищите самые действенные средства, которые, не становясь источником еще большего вреда, совершенно изгнали бы эту болезнь из всех людей, и расстаньтесь со своими призраками, которые имеют значение лишь для детей и дураков. Если же эта болезнь в людях неизлечима, прекратите обманы, чтобы не обещать, подобно неумелым врачам, выздоровления, которого вы не можете дать. Удовольствуйтесь установлением среди вас справедливых и разумных законов так, чтобы добрые получали награды, злые подвергались заслуженному наказанию, а терпящие насилие были избавлены от насильников и не вопили, что нет правды на земле и что никто не вырвет слабого из рук сильного. Действительно, если бы люди захотели следовать здравому рассудку и жить согласно человеческой природе, все бы друг друга взаимно любили, все бы друг другу взаимно сострадали. Каждый облегчал бы страдания другого, насколько возможно, и, конечно, никто другого даром не оскорбил бы. Поступающие наоборот идут против человеческой природы, но так поступают многие потому, что люди придумали себе разные противоречащие природе законы, и один другого озлобляет злодейством. Многие притворяются, корчат из себя людей чрезвычайно богобояз-

ненных и обманывают неосторожных под покровом религии, употребляя его во зло — для уловления тех, кого могут поймать. По праву их можно уподобить вору в ночи, который коварно нападает на людей, объятых сном и ни о чем не подозревающих. У них обычно на устах: «Я — иудей, я — христианин, поверь мне, я тебя не обману». Зловредные скоты! Кто не говорит ничего подобного и просто признает себя человеком, гораздо лучше вас! Если вы не желаете ему верить как человеку, вы можете его остерегаться. Но кто в силах остеречься вас, прикрывающихся притворным плащом притворной святости, когда вы, подобно вору в ночи, через потайные лазейки проникаете в дом, нападаете на неосторожных и спящих и жалким образом душите их?

Одному, между прочим, я дивлюсь, и поистине достойно удивления, каким образом могут фарисеи, живущие среди христиан, пользоваться такой свободой, что даже выносят и приводят в исполнение приговоры. Поистине я могу сказать: если бы Иисус Назарянин, которого христиане так почитают, ныне стал проповедовать в Амстердаме и фарисеям захотелось снова бичевать его за то, что он борется с их обычаями и обличает их в лицемерии, они свободно могли бы поступить по своему желанию. Право же, это позорно и не должно быть терпимо в свободном городе, который заявляет, что бережет свободу и мир своих граждан, и однако не оберегает их от насилия со стороны фарисеев. Если же человек не имеет защитника или заступника, не удивительно, что он старается защитить себя своими средствами и отплатить за полученные обиды.

Перед вами истинная история моей жизни. Я рассказал о той роли, какую играл на суетном театре мира в суетной и шаткой моей жизни. Теперь по справедливости судите, сыны человеческие [13], и без всякого пристрастия свободно вынесите приговор согласно истине, ибо это прежде всего подобает мужам, подлинным мужам. Если вы найдете что-нибудь такое, что исторгнет у вас вздох сострадания, признайте печальный жребий людей, который и вы разделяете со мною, и оплачьте его.

Чтобы ничего не опустить, я скажу, что, живя в Португалии и будучи христианином, я носил имя Габриэль из Косты, а среди иудеев (о, если бы я никогда не приближался к ним!), слегка изменив его, назывался Уриэлем.



ПРИЛОЖЕНИЯ



ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ БОЖЕСТВЕННОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Хиви ГАБАЛКИ

№ 1. Люди перестают придерживаться этой книги (Ветхого завета.— *М. Б.*), ибо мотивировка заповедей не указана в ней.

№ 2. Отворачиваются от нее, так как считают, что в ней имеются противоречия. К примеру во II книге Самуила (II Цар. XXIV, 9) сказано: «У израильтян было восемьсот тысяч мужей сильных, способных к войне», а в I книге Хроник (I Парал., XXI, 5) сказано: «и было всех израильтян тысяча тысяч, и сто тысяч мужей, обнажающих меч...».

№ 3. Доходят до мысли, что есть в ней фантазия, т. е. ложь. Судя по ее рассказам, сын может быть старше своего отца на два года: Иорам, сын Иосафата, жил сорок лет (II Парал., XXI, 20), а Охозия, сын Иорама, воцарился вместо умершего отца, когда ему было сорок два года (II Парал., XXII, 2).

По этому же вопросу в Библии явные противоречия: а) согласно IV Царств (VIII, 26): «Двадцати двух лет был Охозия, когда воцарился; б) согласно 2-й Паралипоменон (XXII, 2): «Сорока двух лет был Охозия, когда воцарился» [1].

№ 4. Какой смысл в заповеди о жертвоприношениях — резать ли коров или сжигать кровь с внутренним жиром?

№ 5. Почему бог оставил своих святых ангелов и утвердил свое местопребывание (в храме.— *М. Б.*) среди грешных людей?

№ 6. Зачем богу жертвоприношения, если он не питается? Зачем ему хлебоприношения, если он не ест? Зачем ему свечи, когда ему не нужно освещение?

№ 7. Почему, пока тело человека в целости, он не считается богоугодным, а когда частичку тела обрежут у него (т. е. совершит над ним обряд обрезания.— *М. Б.*), он становится богоугодным?

№ 8. Абсурдно предписание о рыжей корове. Она очищает оскверненных и оскверняет чистых [2].

№ 9. О жертве, приносимой в иом-киппур Азазелу. Люди отождествляют Азазела с чёртом [3].

№ 10. Как это благодаря телице аруфа (т. е. такой, на которой не работали и которая не носила ярма.— *М. Б.*) народу отпускаются грехи, которые он не совершил[4].

№ 11. Неужели богу необходимо было обставить достижение человеком вечного блаженства целым рядом предписаний?

№ 12. Разве не проще было бы прямо дать человеку блаженство, не ставя последнего в зависимость от исполнения различных повелений?

№ 13. Аргументы в доказательство противоречивости библейских повелений (заповедей): а) божество вызывает людей к жизни, а затем само же отнимает ее у них, заставляя их умереть. Значит оно непоследовательно и может оказаться таковым же и по отношению к собственным своим предписаниям и запретам. б) Закон противоречит сам себе, так как одновременно в одни дни (будни) допускает работу, а в другие (например, суббота, праздники) запрещает ее.

№ 14. «И сказал бог: «создадим человека по образу нашему, по подобию нашему»» (Быт., I, 26).

а) Почему человек, если он так совершенен, не обладает бессмертием?

б) Почему тело его состоит из крови, слизи, желчи и т. п. низменных и грязных ингредиентов?

в) Почему род людской подвержен болезням?

г) Почему он чувствует физическую боль, результаты отравления и т. п.?

№ 15. Душа смертна, «душа всякого тела есть кровь его» (Лев., XVII, 14).

№ 16. Если душа бессмертна, то почему бог избрал местопребыванием чистой, возвышенной души запятнанное, низменное тело?

№ 17. Зачем бог, при его всеведении, обращается с повелениями к благочестивым и почему он посылает пророков своих к нечестивцам?

№ 18. Если человек, создание бога, погибает насильственной смертью, будь то наказание за проступок или для испытания, если он падет от руки нечестивцев (Иезавель повелела зарезать многих пророков), то что нам думать о таком деянии и на кого падает за него ответственность?

№ 19. Чудеса на Чермном море (Исх., XIV, 27) объясняются приливом и отливом.

№ 20. И манна вопреки Исходу (XVI, 13) не от бога. Манна, которой питались евреи в пустыне,— сладкое растение, носящее на арабском языке имя «ман».

№ 21. «Когда сходил Моисей с горы Синая..., Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами от того, что бог говорил с ним» (Исх., XXXIV, 29). Сияло лицо Моисея по причине продолжительного поста.

№ 22. Бог не сдержал некоторых обещаний, подкрепленных клятвой. В Исходе (XIII, 11) сказано: «И когда введет тебя господь в землю Ханаанскую, как он клялся тебе и отцам твоим, и даст ее тебе». А в Числах (XIV, 23) сказано: «Не увидят земли, которую я (бог.— *М. Б.*) с клятвою обещал отцам их, все раздражавшие меня не увидят ее».

№ 23. Если бог всевидящий и всезнающий, то почему в Бытии (III, 9) сказано: «И воззвал господь бог к Адаму и сказал ему: «где ты?»». Бог, значит, не знал, местонахождения Адама.

№ 24. В Ветхом завете имеется и такое противоречие. Согласно IV Царств (VII, 14), мастер при дворе Соломона был сыном «одной вдовы из колена Нефталимова, отец его Тирянин был медник и т. д.». Согласно же II Паралипоменон (II, 14), этот же мастер был сыном одной женщины из дочерей Дановых (а отец его Тирянин)...

№ 25. В Бытии (I, 2) сказано: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною». Выходит, в первый день бог создал и небо, и землю, и тьму. Но тьму можно различать при условии наличия света. Свет и тьма зависят от восхода и захода солнца. А солнце, согласно Бытию, создано лишь в день четвертый. Все это противоречиво, непоследовательно. Мир никем не создан, он существует сам по себе, извечно.

№ 26. Бог не един. Имеется много богов. Сказано во Второзаконии (XXXII, 9): «Часть Господа народ его; Иаков наследственный удел его». Значит, сколько народов — столько богов.

№ 27. Он принял дар Авеля и без всякого основания отверг дар Каина (Быт., IV, 3—5).

№ 28. В дни потопа бог без всякой причины наказал животных (Быт., VII, 4 и 21—23).

№ 29. Он запретил израильтянам вступать в брачные сношения с моавитянами и аммонитянами, хотя сам бог вынудил дочерей Лота совокупляться с отцом своим (Быт., XIX, 31—38).

№ 30. Он спас Ноя от потопа, а ведь Ной был не лучше своих современников. В Бытии (IX, 21) сказано, что Ной был пьяницей.

№ 31. Бог уничтожил Содом и Гоморру, а они не были хуже других городов.

№ 32. Он послал внуков патриарха Авраама в Египет для того, чтобы они терпели горе без всякой причины.

№ 33. Бог мог сделать жизнь человеческую счастливой, но не сделал этого. Жизнь человека полна мук.

№ 34. Почему он не сотворил человека праведным и добрым, лишенным возможности грешить?

№ 35. Он не знал, что Авель убит (Быт., IV, 9).

№ 36. Бог не предвидел, что люди отвернутся от него и начнут грешить. Тора рассказывает: «и раскаялся господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце своем» (Быт., VI, 6).

№ 37. Он испытал Авраама (в Быт., XXII, 1—2 написано: «И бог искушал Авраама и сказал ему... возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака, и пойди с ним в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой я скажу тебе»). Следовательно, бог заранее не знал поведение Авраама, поддастся ли он искушению или нет.

№ 38. Он боялся Адама. Когда Адам в нарушение заповеди ел плоды дерева познания добра и зла, то бог страшно обеспокоился и сказал: «и теперь как бы не простер он (Адам.— *М. Б.*) руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт., III, 22).

№ 39. И прогнал бог Адама и Еву из сада Едемского, а у ворот его поставил херувима «и пламенный меч обращающийся, чтобы

охранять путь к дереву жизни» (Быт., III, 24). Был бы бог всемогущ, разве он принял бы такие меры? Он смог бы отшибить память у Адама и Евы, и они бы забыли, что жили в саду Едемском и, следовательно, не искали бы туда пути.

№ 40. Бог боялся людей, строивших вавилонскую башню, которая должна была достигнуть неба (Быт., XI, 6).

№ 41. Чтобы изменить судьбу Аврама, бог вынужден был называть его не Аврамом, а Авраамом (Быт., XVII, 5). Выходит, что судьба сильнее бога.

№ 42. Одно время бог разрешил человеку взять себе в жены сестру свою, а впоследствии он это запретил.

№ 43. Сам бог не приговорил Каина за убийство Авеля к смертной казни, а потом повелел любого убийцу умерщвлять.

№ 44. Одно время любой человек мог заняться всесожжением, а потом бог повелел этим заняться только жрецам.

№ 45. Повелел бог Аврааму принести в жертву Исаака, а когда Авраам собрался выполнить заповедь господа, то ангел божий не дал ему возможность этого сделать (Быт., XXII, 2 и 12).

№ 46. И сказал бог Валааму: не ходи с ними (с послами Валака.— *М. Б.*), а ангел господен сказал Валааму: пойди с ними (с послами Валака.— *М. Б.*). (Чис., XXII, 12 и 35).

№ 47. Езекия, царь иудейский, заболел. И пришел к нему пророк Исайя и сказал ему: «так говорит господь: сделай завещание для дома твоего, ибо ты умрешь, не выздоровеешь» (Ис., XXXVIII, 1). А позже бог изменил своему слову и сказал царю: «я услышал молитву твою, увидел слезы твои и вот я прибавлю ко дням твоим пятнадцать лет» (Ис., XXXVIII, 5).

№ 48. Поначалу бог избрал первенцев для службы в скинии собрания, а потом для этой же цели «взял левитов вместо всех первенцев» (Чис., VIII, 18).

№ 49. Поначалу бог избрал себе местопребыванием ковчег завета (Исх., XXV, 16), а позже храм.

№ 50. В день субботний бог запретил любую работу, но разрешил в этот день воевать против Иерихона (Иис. Нав., глава VI).

№ 51. Бог благословил Иакова, но в действительности дети Исава счастливее потомков Иакова. Благословения, которые совершил Исаак над Иаковом (Быт., XXVII, 28—29), не осуществились. Иаков всю свою жизнь страдал.

№ 52. Он приказал приносить ему в жертву скот. Сало и кровь — пища его.

№ 53. Бог любит пребывать в богатом храме. Ему нравятся золотые светильники. Он любит вино, курение, масло и т. п.

№ 54. Бог, согласно Библии, отдыхает. «И совершил бог к седьмому дню дела свои, которые он делал, и почил в день седьмой от всех дел своих, которые делал» (Быт., II, 2).

№ 55. Бог, согласно Ветхому завету, совершает путешествия, он сходит с неба и снова возвращается на небо (Быт., XI, 5; XVII, 22).

№ 56. Бог, согласно Ветхому завету, то превращает женщин в неплодовитых («И сказала Сара Аврааму; вот господь заключил чрево мое, чтоб мне не рождать», Быт., XVI, 2), то, наоборот, они, по воле бога, много плодят («И помолился Авраам богу, и исцелил бог Авимелеха, и жену его, и рабынь его, и они стали рождать», Быт., XX, 18).

№ 57. Богу присущи страсти, он гневается, радуется, раскаивается и т. п.

№ 58. Бог ест и берет взятки (Быт., XVIII, 8).

№ 59. Бог подобен человеку. Он явился Аврааму у дубравы Мамре (Быт., XVIII, 1). Когда Авраам «возвел очи свои и взглянул», то увидел, что «три мужа стоят против него» (Быт., XVIII, 2).

№ 60. Много ветхозаветных повелений не имеют никакого объяснения.

№ 61. Трудно понять, почему бог присудил Каина всю жизнь скитаться.

№ 62. Трудно понять видение Авраама, описанное в главе XV книги Бытия.

№ 63. Почему в Бытии подробно излагается история с распорядителем Авраама Елиезером (Быт., XV и XXIV)?

№ 64. Может ли разумный человек понять, почему Авраам готов был принести в жертву сына своего Исаака?

№ 65. Почему Иаков обладал четырьмя женами? Имей он одну жену, была бы история евреев иной?

№ 66. В Ветхом завете ничего не сказано о том, что в загробной жизни человеку воздастся по заслугам.



ОТВЕТЬ, ЕСЛИ МОЖЕШЬ

«Ответь, если можешь,
И не стой в изумлении.
Угнетена душа их [талмудистов],
Напрасны были их речи о ней [о Торе].
Вотще тратили они свою силу,
Лица их пламенеют от стыда,
Низвергнут на землю их превечный,
И от возмущения их взор потемнел.
Обратитесь к их труду и его результату,
И к достигнутой ими ступени по пути к сокровенному.
Может быть, вы обратитесь за помощью. Рука ваша ослабла
И ведет она вас в преисподнюю.
Жаждущие толкований и смакующие стих [Библии], как вино,
Они стараются петь, как дуда Тувалкаина,
Они мнят себя мудрыми, как Давид, а сердце нет [у них]
И они не могут возвыситься.
Они вопят и хохочут,
Иссохла сила их, как черепок, они еле влачатся.
И грустна их арфа и скрипка их подобна плакальщицам.
Речь их вопит воплем.
Они все подвизаются над раскрытием смысла [Торы],
Они слоняются и шатаются, как пьяные.
Один говорит одно, другой — другое, [доходя] до абсурда,
А кто поважнее, говорит то, что взбредет [в голову] и ничего не выясняет.
Если вы спросите у них о смысле какого-то слова [Торы],
Они бессильны ответить вам, лишь грешат,
В законах и заповедях путаясь и цепляясь.
И воскрикнул я и сказал: ох!
Упрямые в утверждении лжи,
Изгоняющие правду и укрепляющие ложь.
И они мнят себя мудрецами [хахамами],
И будто не нарушая правосудия, прославляют себя.

Слушайте внимательно глас их,
Из уст их исходящее искаженное толкование [Писания],
Они гордятся своими объяснениями,
Радуются ничтожеству и мнят себя великими.
Трубите в трубы в Раме и в рог в Гиве [1],
Пусть соберутся народы,
[Чтобы посмотреть] на храмлющую овцу [2],
Чтобы извлечь из ее заблужденного сердца фальшивые речи
Так, чтобы узрела и изумилась.
И сказал я ей на ухо:
Давайте вникнем в Писание, во все глаголы,
Чтобы не пропустить от начала и до конца ни единого слова,
Говорящего о себе многими похвалами.
Если смогу, отвечу.
Обратитесь все и войдите ко мне,
Поистине не грешат [не ложь] мои слова.
У меня много готовых вопросов к заблуждающимся.
Вопросы мои вам станут ясны,
Они из священного Ветхого завета,
Начертанного в Пятикнижии, Пророках и Писании,
Как выражены в них в назиданиях и заповедях
Суемудрие и чревовещание.
Откуда томление и стремление
Краснобаев и велеречивых... *
[К толкованиям], которыми они сопровождают.
Да внемлют твои уши, вникни в мои слова,
Речи, воодушевленные, которые не поведут
Тебя по ложному пути многословия.
Чтобы вывести суть Писания на непроторенный путь,
Чтобы показать тебе извращение закона [3].
Истинность божьих законов, их единство и правдивость
От начала божественного Писания до его конца сливаются,
Они сами за себя свидетельствуют и они правы,
Как завещаны богом.
Творец небес, не спрашиваю у тебя как и почему,
Я знаю: нет у тебя злого умысла,
Ибо кто мудрый расскажет о небесах,
Человек подвержен заблуждению [4].
Мрак и свет как образованы они творцом?
Где источник тьмы?
Где пути света дневного,

---

* Текст испорчен.

Который восток распространяет над горами?
Как определил он объем земли, если вдуматься?
Как утвердил он двери бездны, если вникнуть?
Разве выколешь глаза людям вопрошающим [5]?
А если кто скажет, что он знает — его осмеет черствое сердце.
Страшен бог, так складно сотворивший человека,
А он, мудрствуя, вопрошает,
Так воспринимаешь ты все, что перед тобой, совершенным?
И слова его служат тебе светильником к преддверью надежды?
Почему он [бог] не разрешил питаться мясом сынам Адама и Евы,
А лишь сынам Ноя [6]. Что делали [поколения], почему не ели мясо?
Потому что бог не приказал?
Благомыслящие, чем поддерживал себя Адам в саду [Эдема]?
И сколько он там провел — день или сто лет?
Пусть скажет понимающий!
Подвизайся, мужественный, силой и бодростью!
Рождением Сифа Адам запечатлел свой образ и подобие [7]
А о Каине и Авеле не упоминается об их подобии Адаму,
А почему Адам до 130 лет не рождал по образу своему,
По своему неповторимому подобию?
А как вяжется у вас, здравомыслящие,
То, что творец определил и уточнил срок поколению потопа
В сто двадцать лет — [8]
Ни больше, ни меньше.
Правдивое слово божье во всем Писании исследуйте,
И если вы найдете, что годы совпадают, молчите,
Но если покопаться, то со счетом в Писании не ладится.
Старейшина Сиф и его поколение подробно описаны.
А Сим и его поколения, за исключением
Фарры и Арона, в Писании отсутствуют.
Накормите меня медом, чтобы приумножить сытость!
Заметь, в то время пошел И(ег)уда
(От своих братьев) прежде чем был продан Иосиф [9],
Тогда в показании и свидетельстве
Какая польза (так как он больше) с ними не был вместе.
И в течение двадцати двух лет...*
Успел Онан познать женщину... *
Пахать на обученной телице,
И рождение Фареса и сынов Фареса — Есрона и Хамула увековечить,
Начертать сколько лет они жили.
Вечную жизнь обещал отец превечный и объяснил:
Такими будут твои потомки, и тот поверил его словам [10]

---

* Текст испорчен.

А как потом он гневом огорчил его [11],
Ибо чужеземцем будет твой потомок в стране своего врага,
Чтобы разрушить братство.
Если он не сократил жизнь аморееев,
Почему из всех племен погубил египтян?
Чтобы их не было ни в одной стране.
А почему евреи рассеяны? По прихоти?
И в тот день он поклялся
Дать ему унаследовать десять племен [12],
А в пяти местах Писания сказано шесть [13],
А в одном пять, а в одном три [14],
А Моисей прибавил семь в разъяснении [15].
Определил четыреста лет страданий [16]
Для его потомка в тяжелом труде,
А потом прибавил тридцать, с ума спятишь — [17]
Откуда получаются эти годы, которые он начертил?
Они услышали клевету страны,
И он поднял свою десницу, [проклиная]:
Если увидит страну человек старше двадцати
За исключением Халева сына Иефониина, Кенезеянина из прозелитов [18]
Он увидит страну в мире.
Пойдем дальше и вникнем в персоны.
Иисус среди двадцатилетних [19]
И сорок лет в пустыне — [20] вот шестьдесят,
Остается при разделе страны 50 лет,
Согласно указания о продолжительности его жизни [21].
Проследим еще годы Давида и Самуила кропотливо.
И Элии, письмо Иеффая, и годы Судей,
Как получится 480 лет, упомянутые в Писании [22]
Без ошибки и погрешности?
У Саула в начале его царствования
Не было еще сына по имени Иевосфея.
А после смерти Саула оказалось,
Что Иевосфею сорок лет от роду [23].
А Ависсалому было 40, когда он восстал
Пред царями на позорище.
Красивый, статный,
Пойди и устрани недоразумения!
К словам моим прислушайся,
И ответь подобающе на вопросы Писания.
На двадцать шестом году царствования Асы воцарился Ила, сын Вассы [24]

И Васса давно уже умер,
Погребен был в преисподней —
Как же на тридцать шестом году
Царствования Асы произвел нашествие Васса?
И овладел его владениями [25]!
Сын Ахава Иорам царствовал над Самарией
На втором году воцарения Иорама сына Иосафата [26].
Двенадцати лет Иорам сын Иосафата
Воцарился — посажен был на престол
На пятом году воцарения Иорама сына Ахава [27].
Как же он воцарился при жизни отца,
Когда царствование отца его было устойчиво
В резиденции своей веселой?
Умер Иорам, сын Иосафата, сорока лет,
И когда он умер, самому младшему
Из его сыновей было сорок два года [28]
Значит воцарение Иорама в двенадцать лет — ошибка.
А также то, что после одиннадцати лет (царствования) умер — заблуждение.
Все — сплошное искажение,
Вызывающее сильное возмущение [29].
Мудрецы народа, выслушайте меня!
Не согрешу я перед вами словами,
Все, что в шатре считается оскверненным [30],
Включая сосуды каменные,
Почему же не оскверняется плотно закрытый сосуд [31]?
Чёрт побери!
А вот такое противоречие:
Закрытый сосуд остается цел, если в нем найдется гад,
А глиняный сосуд, если в него
Упадет гад, должен быть разбит.
А если гад коснулся сосуда [32],
Сел или ступил на него,
Почему бы и его не разбить, уничтожить?
Как же возмущаться?
Кто понял смысл слов моих,
Слушай и вникни в помышления мои,
Вот жрецы господние, когда они творили жертвоприношения,
Чтобы наполнять долины падалью [33],
И хотя святой дух обитал в них (в жрецах),
Но на вопрос Аггея [34]
Жрецы ответить не смогли.
Тем более теперь пришибленные

И слабосердечные нашего печального времени.
Спроси у них (у талмудистов), а они тебе не ответят,
Что можешь ты назвать глубже преисподней?
Что можно сотворить глубже небес?
Если бы я, подумая, уразумею и подниму руку [35],
То это было бы преступление,
Суду подлежащее и более скверное,...
Чем грех Содома и Гоморры разоренные...



ПРИМЕЧАНИЯ*

Небожители еврейского неба

Глава XXI книги Е. М. Ярославского «Как родятся, живут и умирают боги и богини» (М., 1959).

[1] Еврейский канонический текст Библии состоит из 39 книг, расположенных в следующем порядке.

А. Закон (Тора): Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие.

Б. Пророки: Иисус Навин, Судьи, Первая книга Самуила (Первая книга Царств), Вторая книга Самуила (Вторая книга Царств), Первая книга Царей (Третья книга Царств), Вторая книга Царей (Четвертая книга Царств), Исайя, Иеремия, Иезекииль, Осия (Гошеа), Иоиль, Амос, Авдия (Овадия), Михай (Миха), Иона, Наум, Аввакум (Хаббакук), Софония (Цефания), Аггей (Хаггай), Захария, Малахия (Малахи).

В. Писания: Псалмы, Притчи Соломоновы, Иов, Песнь песней, Руфь, Плач, Екклезиаст, Эсфирь, Даниил, Ездра, Неемия, Первая книга Паралипоменон, Вторая книга Паралипоменон.

Первая книга Библии «Бытие», равно как и другие библейские книги, составлена из различных источников разной древности. Нынешняя редакция «Бытия» была обнародована в V в. до н. э. В конце 40-х годов XX в. на берегу Мертвого моря были обнаружены списки этой книги, восходящие ко II в. до н. э. См. «Книгу о Библии». И. Крывелева (М., 1959) и «Рукописи Мертвого моря» И. Д. Амусина (М., 1960).

[2] С выделением Ягве в качестве главного бога все другие боги — предки отдельных родов и племен еврейского народа, стали его помощниками, «вестниками», низшими богами — «ангелами» и бесами разных степеней.

[3] *Шехина* — один из богов иудейского пантеона.

[4] Такую картину небесного устройства рисует Талмуд (Трактат Хагига IIб).

[5] У бога имеются и другие занятия: в Талмуде (трактат Авода Зара) говорится, что ночью бог верхом на легком херувиме парит над 18 тыс. миров (Der Babilonische Talmud, B. VII, Berlin, 1903, S. 802).

---

* При составлении примечаний использовались авторские и редакторские комментарии к изданиям, из которых перепечатаны публикуемые в сборнике произведения.

[6] Об ангелах и демонах иудаизма см. W. Oesterly. The belief in Angels and Demons. В сборнике Judaism and Christianity, vol. I, London, 1937, p. 191—209.

[7] В Талмуде и средневековой иудейской литературе содержатся самые причудливые рассказы о демонах. По Талмуду, «они окружают человека, как земля корни виноградной лозы», «тысячи их с левой и мириады с правой стороны». Вера в существование демонов в иудаизме занимает такое же место, как во всякой другой религии.

[8] Согласно Талмуду, ангелы не знают других языков, кроме языка Библии, они поют, готовят пищу для праведников; существуют ангелы ходатаи, хранители, ангелы сновидений, вихря, молнии, моря, града и т. д.

Книги Моисеевы и их историческая ценность

Разделы книги «Происхождение нашего бога» (М., 1958). Хотя автор и утверждает, что его труд является переработкой книги немецкого социал-демократа Генриха Кунова (1862—1936) «Теологическая или этнологическая история религии», однако в ней имеются собственные положения Скворцова-Степанова об источниках Пятикнижия и о социальных корнях иудейского монотеизма.

[1] Особенно в книге IV, гимн 42. См. Г. Кунов «Возникновение религии и веры в бога», гл. 9 и 10. М., 1921.

[2] См. Goldzieher. Culte des ancêtres chez les Arabes. Paris, 1885.

[Образование синагоги и возникновение Талмуда]

Главы из книги А. Б. Рановича «Очерк истории древнееврейской религии». М., 1937, стр. 265—374.

[1] Характерно, что даже в раввинской литературе отмечается алчность жречества. В мидраше (Ялкут 17) красочно описывается история одной вдовы, которая в результате поборов жречества лишилась всего имущества.

[2] M. Rostowzew. Studien zur Geschichte des römischen Kolonats, Lpz., 1910, S. 195.

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. II, стр. 423.

[4] Т. е. «не вздумай прибегнуть к займу».

[5] Archiv für Papyrusforschung, IV, S. 567.

[6] См. Em. Schürer. Die Geschichte der jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu-Christi, B. II. Lpz., 1899, S. 499.

[7] Русское слово «крещение» (от слова «крест») не передает греческого слова baptismos, означающего, как и еврейское tebila, «погружение в воду», основной греческий термин сохранился в слове «баптисты» и т. п.

[8] По преданию «перевод 70» сделан был на острове Фаросе близ Александрии.

[9] Ad. Deissmann. Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, Lpz., 1903, S. 176 (16) ff.

[10] В греческом переводе Библии, сделанном Аквилой во II в. н. э., переводчик, старавшийся дать буквальный перевод, но не желая все же передать собственное имя Ягве, заменил четыре еврей-

ских буквы, которыми пишется это имя (Jhwh), похожими на них буквами греческого алфавита, и получилось нелепое начертание πιπι.

[11] Ed. Meyer. Ursprung und Anfange des Christentums, B. II, Berlin, 1921, S. 21.

[12] Следует, однако, отметить, что Септуагинта является важным документом для исправления традиционного еврейского текста. Такими же документами являются рукописи Мертвого моря.

[13] К. Маркс. Капитал, т. III. М., 1932, стр. 296.

[14] Там же, стр. 527.

[15] И здесь обнаруживается параллель с вавилонским правом. Ср. кодекс Хаммурапи, § 45.

[16] Т. е. «поножовщиков», от. лат. sica — кинжал.

[17] Здесь, очевидно, сикарикон означает не человека, а закон о сикариях.

[18] По мнению комментаторов, имеются в виду репрессии при Тите.

[18а] *Бет-дин* — судебное учреждение при патриархе или раввине. Оно представляло, по учению раввинов, копию суда небесного.

[19] Патриарх Иуда I, ок. 200 г.

[20] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 8, стр. 123.

[21] G. Hölscher. Geschichte der Israel und jüdische Religion. Lpz., 1922, S. 154.

[22] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 605—606.

[23] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 423.

[24] В позднейшей, по-видимому, вставке в Мишну (Сота, IX, 15) время перед пришествием мессии описывается следующим образом: «Дерзость увеличится, и дороговизна даст себя знать, лоза не будет давать плод свой, а вино вздорожает, империя примет минейство, и никто не будет усовещевать, дом собрания будет служить для блуда; Галилея будет разрушена, Гавлан опустошен, жители провинции будут ходить из города в город, и никто не сжалится; мудрость книжников испортится; богобоязненные будут в презрении; истина будет ограничена; юноши заставят бледнеть старцев; старики будут вставать перед молодыми... лицо поколений как лицо собаки; сын не стыдится отца своего. На кого нам опереться? На отца нашего, что в небесах».

[25] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. II, стр. 425—426.

[26] Название Hinnom, по-видимому, происходит от имени древнепалестинского бога подземного огня Hin, упоминаемого в текстах Рас-Шамра. В долине Гинном было, очевидно, доизраильское место культа этого бога.

[27] Эта книга носит явные следы христианской обработки.

[28] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XIV, стр. 323.

[29] К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 40.

[30] См. P. Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Jüdentum und Christentum. Tübingen, 1907, S. 60.

[31] F. Cumont. Die orientalischen Religionen in römischen Heidentüm. Lpz.— Berlin, 1910, S. 28—29.

[32] Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen, 4-e Aufll., Lpz., 1903, II Abteil., S. 269 ff.

[33] Там же, I, 271.

[34] P. Wendland. Указ. соч., стр. 64 и сл.
[35] Под прозвищем Тритогения Афина почиталась в Беотии, вероятно, по связи с ручьем Тритона, около которого было ее святилище. Отсюда прозвище означает «рожденная Тритоном». Стоики истолковали «Тритогения» в смысле «трижды рожденная».
[36] Ed. Zeller. Указ. соч., III, 2. S. 394—398.
[37] Сущим (to on) Филон называет бога.
[38] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XV, стр. 604.
[39] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XIV, стр. 323.
[40] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. II, стр. 429.
[41] Речь идет о событиях середины II в. до н. э.
[42] К. Каутский. Происхождение христианства. М., 1923, стр. 243.
[43] *Ам-гаарец* — простолюдин. Акиба (ок. 50—130) — крупнейший таннай, главный столп Талмуда, биография которого окутана туманом легенд, был низкого происхождения и выбился в верхи фарисейства уже в пожилом возрасте.
[44] *Талмид-хахам* — «ученик мудреца» — обычное в Талмуде обозначение выдающегося законоучителя, раввина, книжника.
[45] Тесто, по талмудическим воззрениям, «восприимчиво» к нечистоте больше, чем мука.
[46] *Зелот* — греческий перевод древнееврейского термина qanai — ревнитель.
[47] Римский прокуратор Иудеи (64—66 гг.).
[48] Сведения о саддукеях еще более скудны и легендарны, чем о фарисеях. Судя по этимологии этого слова, школа названа по имени какого-то Садока или Саддука, о котором ничего не известно.
[49] Так называет их Филон. У Иосифа термин «ессеи» чередуется с термином «ессены». Плиний называет их esseni. Происхождение этого слова точно не известно. Наиболее правдоподобно объяснение Эвальда и др., считающих, что оно произошло от сирийского hesse (праведный).
[50] Имеются в виду dibrej chol, т. е. разговоры на светские темы, о житейских делах.
[51] К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. II, стр. 421.
[52] Выполнение государственных или муниципальных функций в должности декуриона или куриала было в Римской империи того времени повинностью и притом довольно тяжелой.
[53] Цит. по Th. Rernach. Textes d'auteurs grecs et romains, Nr. 118.
[54] *Галаха* означает законоположение в отличие от агады, означающей просто толкование текста, чисто экзегетическое.
[55] S. Funk. Die Juden in Babylonien, Teil. I, Berlin, 1902, S. 17—18.
[56] Нумерация страниц во всех изданиях Талмуда, независимо от формата и шрифта,— одинаковая, причем нумеруется не каждая страница, а каждый лист (даф), который имеет две страницы, или столбца (аммод). При цитатах из Мишны указывается цифрами глава и параграф, при цитатах из Талмуда — лист и страница («а» или «б»). Так, Бер. или М. Бер., II, 3 означает «Мишна Берахот, гл. II, § 3»; «Бер., 25б» означает «Талмуд Берахот, лист. 25, стр. 2».
[57] H. Strack. Einleitung in den Talmud. Lpz., 1908, S. 116—117.
[58] F. Weber. Die Lehren des Talmud. Lpz., 1880, S. 42.
[59] Там же, стр. 154 и сл.
[60] Там же, стр. 247.

[61] Т. е. сделает два кукиша, имеющих магическое значение.
[62] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1953, стр. 66.

[Миф об исходе и Моисее]

Отрывок из книги А. Б. Рановича «Очерк истории древнееврейской религии». М., 1937, стр. 75—83.
[1] С. Я. Лурье. Библейский рассказ о пребывании евреев в Египте. «Еврейская мысль», Л., 1926.
[2] АОТВ, I, S. 234.
[3] Там же, стр. 380—410.
[4] В русском переводе вместо «явится к богу» сказано «к судье», в подлиннике сказано «к элогим», так же как у Хаммурапи.
[5] АОТВ, I, S. 324—325.

Пророки-чудотворцы

Отрывок из одноименной книги (Л., 1925) советского востоковеда И. Г. Франка-Каменецкого.
[1] Основными источниками Пятикнижия являются, как известно, Ягвист, Элогист, Жреческий кодекс и Второзаконие.
[2] См. комментарии Baentsch к указанному тексту Пятикнижия.
[3] Там же.
[4] B. Stade. Geschichte des Volkes Israel, B. I, 1889, S. 64.

Илия пророк

Отрывок из одноименной книги (М., 1929) советского историка Н. В. Румянцева.
[1] Ахав (876—854 до н. э.) — израильский царь.
[2] См. статью Н. М. Никольского «Керубы» в трудах Белорусского гос. университета № 1—3, 1922 г.
[3] Н. М. Никольский. Древний Израиль, М., 1922, стр. 19—26.
[4] Н. М. Никольский. Происхождение еврейских праздников и христианского культа, М., 1926, стр. 92.
[5] Там же.

[О пророчестве и о пророках]

Первые две главы из «Богословско-политического трактата» Б. Спинозы. Печатается по «Избранным произведениям», т. II. М., 1957.
[1] Должно быть не С. Ярхи, а рабби Соломон Ицхаки-Раши (1040—1105) — богослов, комментатор Библии и Талмуда.
[2] Следует иметь в виду, что в произведениях Спинозы наречие «объективно» употребляется в смысле, прямо противоположном современному употреблению слова «объективно». Наречие «объективно» означает у Спинозы бытие в представлении, в сознании, в качестве объекта того или иного представления, понятия, идеи. То, что в реальной действительности существует «формально», т. е. в самих вещах, будучи помыслено или представлено, становится объектом нашего сознания и в этом смысле существует «объективно».

[3] Богословско-политического трактата.

[4] Согласно библейской легенде, моавитский царь Валак, испугавшись евреев, призвал пророка Валаама, чтоб проклясть их. Но Ягве и в сновидении, и при личной встрече (Чис., XXIII, 4), и через ангела (Чис., XXII, 22 и сл.) внушил Валааму произнести вместо проклятия благословение.

[5] *Маймонид* (Моисей бен Маймон) — крупный еврейский богослов и философ (1135—1204).

[6] *Маной* (Суд., XIII) — отец сказочного героя Самсона. Библейское повествование о Самсоне сохранило следы древнего мифа о солнечном божестве.

[7] Спиноза перевел shamir (кремень) как shamur (осторожный); правильный перевод: «они сделали свое сердце кремнем».

[8] Египетские письмена были расшифрованы лишь в 1822 г. французским ученым Шампольоном. Он пришел к выводу, что иероглифы обозначают определенные буквы или сочетания их. До того считали, что иероглифы (греч. «священные начертания») представляют собою символы, содержащие тайное учение египетских жрецов. Спиноза слово «иероглифы» употребляет в смысле «загадка», «шарада».

[9] Отвергая принципиальную возможность чудес как нарушения законов природы, Спиноза не считает нужным делать отсюда вывод о вымышленности библейских чудес, тем более что, как он не раз подчеркивает, он разбирает Писание только с точки зрения его внутренней последовательности. Попытки дать рационалистическое толкование библейских чудес, объяснить их естественными причинами характерны для атеизма XVII—XVIII веков. Конечно, чудо, о котором повествует кн. Иисуса Навина, X, 12,— вымысел, сказка, и искать для него естественных объяснений бесцельно. Другое дело, что вера в чудеса имеет под собой реальную почву в тех гнетущих силах природы и общества, которые господствуют над людьми. «Бессилие всегда спасает себя верой в чудеса» (Маркс).

[10] По-видимому, миф о потопе, который, как теперь стало известно (на основании открытых памятников вавилонской литературы), заимствован библейским автором из шумерского религиозного эпоса. Спиноза толкует этот миф рационалистически и считает, что речь идет о местном наводнении, которое Ной принял по невежеству своему за всемирный потоп.

[11] В связи с весьма распространенным, особенно в первобытных религиях, представлением об опасной магической силе имени божества, верующие евреи имя бога Jhwh не произносят. Они вместо Ягве читают Адонай. Удовлетворительного объяснения имени Ягве до сих пор нет.

[12] *Абн-Езра* (правильнее Ибн-Эзра) — Авраам бен Меир (1092—1167) — крупный еврейский комментатор Библии, поэт, ученый.

[13] *Иосиф Флавий* (ок. 37—95) — древнееврейский историк. Им написаны: «Иудейская война», «Иудейские древности», «Против Апиона» и «Автобиография». Ценность его книг состоит в том, что он использовал много не дошедших до нас трудов древних историков.

Обрезание, его социальное и религиозное значение

Глава VII из книги П. Лафарга «Очерки по истории культуры». М., 1926.

[1] См. Тейлор. Исследование о древней истории человеческого рода. [б/м] 1870 г.

[2] Согласно иудейской религии обряд обрезания совершается на восьмой день рождения младенца мужского пола. О совершении этого дикарского обряда каменным ножом имеется прямое указание в Библии: «В то время сказал господь Иисусу: сделай себе каменные ножи и обрежь сынов израилевых во второй раз. И сделал себе Иисус каменные ножи и обрезал сынов израилевых во второй раз. И сделал себе Иисус каменные ножи и обрезал сынов израилевых на месте, названном холм обрезания» (Иис. Нав., V, 2—3).

[3] *Цельс* (II в. н. э.) — греческий философ, критик христианства.

[4] Л. Морган. Первобытное общество, Л., 1934.

[5] *Эмеза* — город в Сирии, где находился храм бога солнца Эль-Габала.

[6] *Иераполис* — город во Фригии, где находился храм богини Кибелы.

[7] *Марсиас* — в греческой мифологии бог, покровитель искусства игры на флейте, в отличие от Аполлона — покровителя искусства игры на кифаре.

[8] См. Геродот, II, 61.

[9] *Иерофант* — главный жрец в храме Деметры.

[10] Юлиан. О матери богов.

Не вари козленка в молоке его матери

Глава из книги Д. Фрезера «Фольклор в Ветхом завете». М., 1931.

Д. Фрезер (1854—1941) — крупный английский этнограф, исследователь первобытных религиозных верований, буржуазный ученый. Несмотря на его идеалистическое понимание истории, в созданных им трудах содержится большой фактический материал, который может быть использован в научно-атеистической пропаганде.

В еврейской богословской литературе заповеди «Не вари козленка в молоке его матери» придается моральное значение. Буржуазные еврейские историки пытаются выдать этот примитивный, широко распространенный у многих народов, запрет за высоконравственное правило, якобы продиктованное богом Ягве. Содержащийся в приведенной главе материал разоблачает миф о боговдохновенности библейских заповедей и раскрывает земное происхождение так называемых десяти заповедей Моисеевых (декалог).

[1] Перечень десяти заповедей содержится с самого начала XX главы Исхода (со второго стиха). Фрезер допускает неточность, говоря, что декалог начинается с 22-го стиха XX главы.

Праздники в синагогальном и домашнем культе

Глава (с небольшими сокращениями) из книги Н. М. Никольского «Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история». М., 1930.

[О каббале и хасидизме]

Выдержки из последней главы книги советского историка Т. Б. Гейликмана (1873—1948) «История общественного движения евреев в Польше и России». М., 1930.

[1] *Эсхатология* — совокупность представлений о конечной судьбе мира и человека, ложное, мистическое учение о конце мира, входящее составной частью в иудаизм и христианство.

[2] *Зогар* («Сияние») — одна из основных каббалистических книг, появившихся в XIII в.

[3] *Исаак Слепой* (Исаак бен-Авраам из Поскьера) — каббалист, живший во Франции в XIII в.

[4] *Лурия Исаак* (1543—1572) — каббалист и мистик, известный под именем Ари.

[5] *Маймонид* см. прим. 5 к статье Б. Спинозы «О пророчестве и пророках».

[6] *Маймон Соломон* (1754—1800) — философ-идеалист, один из зачинателей буржуазного просветительства среди евреев.

[7] См. сб. «Еврейская библиотека», т. I. СПб., 1871, стр. 237—238.

[8] Согласно взглядам Эпикура, имеется бесчисленное множество миров. Эти миры возникают и существуют по своим собственным естественным законам. Боги же, хотя и существуют, но находятся вне миров, в пространстве между ними, и не оказывают никакого влияния ни на развитие вселенной, ни на жизнь человека.

[9] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89.

[10] П. Лафарг. Томас Кампанелла. М., 1926, стр. 45—46.

[11] *Франк Яков* (1726—1791) — авантюрист, поклонник саббатианства (см. следующее прим.), возглавил секту в иудаизме, названную его именем (франкизм). Франкизм сочетал в себе причудливые чаяния мессианства, каббалистические бредни и христианское учение о троице. Своих приверженцев Франк вербовал среди еврейских торговцев и отчасти ремесленников.

[12] *Саббатай Цеви* (1626—1676) — мистик и авантюрист, в 1665 г. в гор. Смирне объявил себя мессией и царем иудейским. Аскетическое подвижничество и воспаленное воображение Саббатая послужили на некоторое время притягательной силой для угнетенных, забитых и невежественных трудовых еврейских масс Турции и Германии.

[13] Имеется в виду статья еврейского буржуазного историка С. М. Дубнова под названием «Яков Франк и его секта христианствующих». Журнал «Восход», 1883, кн. IX, стр. 50—51.

[14] Там же, стр. 51.

[15] «Восход», 1896, кн. V—VI, стр. 13.

[16] Там же, стр. 4.

[17] См. настоящее издание, стр. 388—389.

[18] Имеется в виду статья прогрессивного еврейского историка П. С. Марека «Внутренняя борьба в еврействе в XVIII в.» См. «Еврейская старина», 1928, т. XII, стр. 103.

[19] С. М. Дубнов. Возникновение хасидизма. «Восход», 1888, кн. X, стр. 33—34.

[20] Там же, стр. 35.

[21] Там же, стр. 36.
[22] Там же.
[23] П. С. Марек. Указ. соч., стр. 118.
[24] С. М. Дубнов. Возникновение хасидизма. «Восход», 1888, кн. VIII, стр. 13.
[25] Там же, кн. IX, стр. 9.
[26] Там же, кн. VIII, стр. 19.
[27] Там же, кн. IX, стр. 4.
[28] Там же, стр. 6.
[29] Там же.
[30] Там же, стр. 7—8.
[31] Там же, стр. 11.
[32] С. М. Дубнов. Возникновение цадикизма. «Восход», 1889, кн. XI—XII, стр. 41—42.
[33] Там же, стр. 42—43.
[34] Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — крупнейший немецкий философ-идеалист. См. его «Энциклопедию философских наук», ч. I, § 87.
[35] С. М. Дубнов. Указ. соч., «Восход», 1889, кн. XI—XII, стр. 47.
[36] Там же, стр. 48.
[37] Маскилизм — еврейское буржуазное просветительство XVIII и XIX вв.
[38] В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 93.

Мысли о хасидизме

Публикуется в сокращенном виде. Впервые статья была опубликована в первом томе сб. «Еврейская библиотека» (СПб., 1871).

Оршанский Илья Григорьевич (1846—1875) — юрист и публицист, один из представителей еврейского буржуазного просветительства в России. Несмотря на его идеалистическую концепцию истории, в написанных им статьях подвергнуты рационалистической критике мрачные суеверия иудаизма, мистические бредни хасидизма и жульничество главарей хасидских династий.

[1] О Маймоне см. прим. 6 к статье Т. Б. Гейликмана «О каббале и хасидизме».

Религия и я

Статья крупного польского ученого Леопольда Инфельда. Впервые на русском языке в переводе М. Брынского с небольшими сокращениями была напечатана в журнале «Наука и религия», 1962, № 9.

Пример человеческой жизни

Автобиография Уриэля Дакосты (ок. 1585—1640), одного из передовых мыслителей XVII в. Своей неутомимой борьбой против религиозной идеологии Дакоста занял прочное место в истории атеизма.

Печатается по сочинениям Дакосты, опубликованным в 1958 г. Изд-вом АН СССР.

[1] Опорто — в подлиннике Porto, что значит гавань или порт. Город возник в IV или V столетии из римского лагеря Portus Calle или Portus Gallorum, отсюда название страны — Португалия.

[2] Под суммами вероучителей (summae confessariorum) имеются в виду многочисленные изложения христианского вероучения отдельных богословов; по своему значению в католической церкви на первом месте стоит «Summa theologica» Фомы Аквинского (1227—1274). После объявления Фомы Аквинского духовным учителем иезуитского ордена книга эта лежала в основе обучения в иезуитских школах, в том числе и в университете Коимбры во время пребывания там студентом У. Дакосты.

[3] Орденская церковь (Collegiata ecclesia), точнее «коллегиальная церковь» — церковь, при которой существовала коллегия каноников.

[4] У Уриэля Дакосты было четыре брата: Аарон, Мардохей, Авраам и Иосиф. Кроме того, у Дакосты была сестра. Таким образом, из Португалии бежало все семейство из семи человек.

[5] Мудрецы — хахамы, раввины.

[6] Т. е. угрожали большим отлучением.

[7] Такой же была и точка зрения Б. Спинозы, как она выражена в «Богословско-политическом трактате»: «В пяти книгах, называемых обыкновенно Моисеевыми, ничего другого не обещается, кроме временного благополучия, т. е. почестей или славы, побед, богатств, удовольствий и здоровья» (Б. Спиноза. Избр. соч., т. II. М. 1957, стр. 75).

[8] Семуэль да Сильва — богослов, идейный враг Дакосты.

[9] В этом утверждении Дакоста выступает прямым предшественником Спинозы, который после соответствующего анализа писал: «...таким образом, из всего этого яснее дневного света видно, что Пятикнижие было написано не Моисеем, но другим, кто жил много веков спустя после него» (Б. Спиноза. Избр. соч., т. II, стр. 130—131).

[10] Т. е. в Амстердаме.

[11] Новая синагога, объединившая в 1639 г. все иудейские общины.

[12] Председатель магамада (parnas presidente) — председатель совета общины; во время экзекуции над Дакостой (между серединой марта и серединой апреля 1640 г.) это был Семуэль Абарбанель.

[13] Сыны человеческие — гебраизм; здесь, как и в нескольких других местах у Дакосты, в смысле — смертные люди.

Возражения против божественного происхождения Ветхого завета

На русском языке они впервые были опубликованы в сборниках Института истории АН СССР «Вопросы истории религии и атеизма», вып. 6, 1958; вып. 8, 1960.

Хиви Габалки (IX в., из города Балк, ныне в Афганистане) — едва ли не первый известный нам рационалистический критик Библии. Им была написана книга, в которой содержалось двести возражений против учения о божественном происхождении Ветхого завета. Книгу мракобесы сожгли. Нам удалось установить шестьдесят шесть возражений Хиви.

[1] В синодальном издании Библии (II Паралипоменон) на русском языке говорится, что Охозии было 22 года, когда он воцарился, в каноническом издании той же Библии на древнееврейском языке говорится, что Охозии было 42 года, когда он воцарился.

[2] Согласно библейской книге Чисел (XIX, 2—10), кто сжигает рыжую корову и собирает ее пепел, тот становится «нечистым», но тот же пепел очищает «нечистых» (оскверненных).

[3] Хиви имеет в виду предписание Библии (Лев., XVI, 7—11) приносить в день праздника иом-киппур в жертву богу Ягве и богу пустыни (Аазелу) козлов.

[4] Хиви имеет в виду предписание Второзакония (XXI, 1—8) старейшинам города заколоть «телицу, на которой не работали, если около города будет найден «убитый», лежащий на поле, и не известно, кто его убил».

Ответь, если можешь

Фрагмент из анонимного поэтического произведения IX в. впервые опубликован буржуазным ориенталистом С. Шехтером в 1901 г. в «The Jewish Quaterly Review» (вып. XIII, стр. 358—369. Лондон). Фрагмент был найден им в Каирской генизе (т. е. в хранилище старых запрещенных и вышедших из употребления книг и рукописей). В нем высмеиваются талмудисты и опровергаются религиозные догматы о святости и божественности Библии. По мнению Шехтера, автором найденного им произведения был Хиви или один из его учеников. Помещаем здесь небольшой отрывок. В скобках добавлены слова для лучшего понимания текста.

[1] Библейское выражение. Автор широко пользуется подобными выражениями. В данном случае Осия, V, 8: «Вострубите рогом в Гиве, трубою в Раме».

[2] Т. е. на простой народ. Михея IV, 6: «В тот день, говорит господь, соберу хромлющее и совокуплю разогнанное и тех, на кого я навел бедствие».

[3] Закона Моисеева. Автор как будто защищает так называемое Моисеево законодательство от извращения Талмуда и, по существу, отвергает святость и божественность не только Талмуда, но и Библии.

[4] Последующие вопросы направлены против ветхозаветного догмата миросотворения.

[5] Тем, кто сомневается в утверждении Библии о том, что бог создал мир из ничего.

[6] Бытие, I.29; IX, 1—3.

[7] Бытие, V, 3: «Адам жил сто тридцать лет, и родил сына по подобию своему и по образу своему, и нарек ему имя Сиф».

[8] Бытие, VI, 3: «И сказал господь бог: не вечно духу моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть, пусть будут дни их сто двадцать лет».

[9] Автор показывает противоречивость утверждения Библии. В Бытии, XXXVIII, 1 сказано: «В то время (т. е. тогда, когда братья решили, согласно легенде, расправиться с братом своим Иосифом) Иуда отошел от братьев своих и поселился близ одного Одолламитянина, которому имя Хира», а в Бытии, XXXVII, 26 написано: «И сказал Иуда братьям

своим: чтó пользы, если мы убьем брата нашего и скроем кровь его?».

[10] Бытие, XV, 5—7: «И вывел его вон и сказал ему: посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков. Авраам поверил господу, и он вменил ему это в праведность. И сказал ему: Я господь, который вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение».

[11] Автор обращает внимание читателя на то, что бог не сдерживает своих слов и обещаний. В той же главе Бытия, ст. 13 бог говорит Аврааму: «Знай, что потомки твои будут пришельцами в земле не своей, и поработят их четыреста лет».

[12] Бытие, XV, 18—21.

[13] Исход, III, 8; Исход, III, 17; Исход, XXXIII, 2; Исход, XXXIV, 11 и Второз., XX, 17.

[14] Исход, XIII, 5; Исход, XXIII, 28.

[15] Второз., VII, 1.

[16] Бытие, XV, 13.

[17] Исход, XII, 40—41.

[18] Числа, XIV, 30 и XXXII, 12—13.

[19] В Числах, XIV, 29—30 сказано: «В пустыне сей падут тела ваши, и все вы исчисленные, сколько вас числом, от двадцати лет и выше, которые роптали на меня, не войдете в землю, на которой я, подъемля руку мою, клялся поселить вас, кроме Халева, сына Иефониина, и Иисуса, сына Навина».

[20] Числа, XIV, 33: «И сыны ваши будут кочевать в пустыне сорок лет».

[21] Иис. Нав., XXIV, 29.

[22] В I кн. Царей, VI, 1 говорится, что Соломон соорудил храм в 480 г. по исходе евреев из Египта. Автор обращает внимание читателей на тот факт, что составители Библии не смогли свести концы с концами, запутавшись в элементарной арифметике. Автор советует сложить, согласно счета самой Библии, лета странствования евреев в пустыне, правления Иисуса Навина, судей, Самуила, Саула и Давида. Разве в сумме получится 480?

Спиноза в «Богословско-политическом трактате», занимаясь этим же вопросом, нашел, что от так называемого исхода до построения храма прошло 580 лет. Не знал ли Спиноза произведение анонимного автора IX столетия? Но так или иначе, значительная часть девятой главы «Богословско-политического трактата» написана в манере библейской критики автора «Ответь, если можешь».

[23] II кн. Сам., X, 11.

[24] I кн. Царей, XVI, 8.

[25] II кн. Паралипоменон, XVI, I.

[26] I кн. Царей, XXII, 50—51.

[27] II кн. Царей, I, 17.

[28] Сравни II кн. Царей, VIII, 26 с еврейским каноническим текстом II кн. Паралипоменон, XXII, 2.

[29] Пропускаем 20 строк, в которых автор выявляет ошибки Библии в подсчете лет царствования ветхозаветных царей.

[30] Левит, XI, 29—33.

[31] Числа, XIX, 15.

[32] Левит, XI, 33.

[33] Иезекииль, XXXII, 5: «И раскидаю мясо твое по горам, и долины наполню твоими трупами».

[34] Аггей, II, 11: «Спроси священников о законе», т. е. выясни, кто может раскрыть действительное, а не надуманное содержание Библии. Жрецы, подчеркивает автор, искажали буквальный смысл ее слов, выдавая Ветхий завет за божественное откровение. По мнению автора, и талмудисты превратно толковали ее стихи.

[35] Т. е. открыто сказать все, что он думает о так называемом священном Писании.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Библейские книги и апокрифы

Быт.— Бытие
Исх.— Исход
Лев.— Левит
Чис.— Числа
Второз.— Второзаконие
Иис. Нав.— Иисус Навин
Суд.— Судей
I Цар. (I Сам.) — I книга Царств (I книга Самуила)
II Цар. (II Сам.) — II книга Царств (II книга Самуила)
III Цар. (I цар.) — III книга Царств (I книга Царей)
IV Цар. (II цар.) — IV книга Царств (II книга Царей)
Ис.— Исайя
Иерем.— Иеремия
Иезек.— Иезекииль
Авв. (Абб.) — Аввакум
Захар.— Захария
Малах.— Малахия
Пс.— Псалмы
Прит.— Притчи Соломоновы
Есф.— Есфирь
Дан.— Даниил
Нех. (Неем.) — Нехемия (Неемия)
I Парал.— I Паралипоменон (I хроника)
II Парал.— II Паралипоменон (II хроника)
I Макк.— I книга Маккавеев
II Макк.— II книга Маккавеев
Иис. Сир.— книга Иисуса сына Сирахова
Юбил.— книга Юбилеев
Матф.— евангелие от Матфея
Марк.— евангелие от Марка
Иоанн.— евангелие от Иоанна
Деян. ап.— Деяния апостолов
Asc. Mos.— Ascenso Mosis
Arist.— Ep. Aristaei
Ap. Bar.— Apocalypsis Baruch
Hen.— Lib. Henoch
Or. Sib.— Oracula Sibyllina

Талмудические трактаты

Б. Бат.— Баба Батра (Последние ворота)
Б. Кама — Баба Кама (Первые ворота)
Б. Мец.— Баба Меция (Средние ворота)
Берах.— Берахот (Славословие)
Бехор.— Бехорот (Первородки)
Бикк.— Биккурим (Первины)
Гитт.— Гиттин (Разводные письма)
Дем.— Демай (Предметы ритуальной нечистоты)
Иома.— Иома (О судном дне)
Кетуб.— Кетубот (Брачный договор)
Нед.— Недарим (Обеты)
Нидда.— Нидда (Менструирующая)
Махш.— Махширин (Приспособляемые)
Песах.— Песахим (Пасха)
Рош-Гаш.— Рош-Гашоно (Новый год)
Санг.— Сангедрин (Синедрион)
Сота.— Сота (Неверная жена, изменница)
Шабб.— Шаббат (Суббота)
Шев.— Шевиат (Клятвы)
Эруб.— Эрубин (Смешение)

Прочие

Древн.— Древности иудейские Иосифа Флавия
В. и.— Война иудейская Иосифа Флавия
Пр. Ап.— Против Апиона Иосифа Флавия
BGU — Berliner griechische Urkunden (Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin)
Cig — Corpus inscriptionum Graecarum
AOTB — H. Gressmann. Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, Berlin — Leipzig, 1926—1927
P. Oxy — The Oxyrrhynchos Papyri



ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ



УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН



СОДЕРЖАНИЕ

ПРИЛОЖЕНИЯ



Критика иудейской религии

Утверждено к печати
Институтом истории АН СССР

Редактор издательства *А. Г. Теников*
Технический редактор *В. Г. Лаут*

Сдано в набор 22/V 1964 г. Подписано к печати 24/XI 1964 г.
Формат 84 × 108$^{1}/_{32}$. Печ. л. 14,87, усл. печ. л. 24,49. Уч.-изд. л. 24,8.
Тираж 6000 экз. Т-17715. Изд. № 4414/64.
Тип. зак. № 5197. Темплан 1964 г. № 266.

Цена 1 р. 66 к.

Издательство «Наука»
Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

Москва, Г-99, Шубинский пер., 10
2-я типография издательства «Наука».

1 руб. 65 к.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

КРИТИКА ИУДЕЙСКОЙ РЕЛИГИИ